قضايا ومناقشات

المؤلفات الكاملة
للدكتور اسماعيل أحمد أدهم

الجزء الثالث

تحرير وتقديم
دكتور أحمد ابراهيم الهوارى

استاذ النقد الأدبى المساعد
كلية الآداب ــ جامعة الزقازيق

١٩٨٦

دار المعارف

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

عزيزى القارىء ..

يظهر هذا الجزء الثالث من المؤلفات الكاملة للدكتور اسماعيل احمد ادهم تحت عنوان « قضايا ومناقشات » . وسبق هذا الجزء ظهور دراسات دكتور اسماعيل ادهم حول : « جميل صدقى الزهاوى ، احمد زكى ابو شادى ، خليل مطران ، عبد الحق حامد ، ميخائيل نعيمة » فى الجز الثانى : « شعراء معاصرون » (دار المعارف — ١٩٨٤) . ثم ظهور الجزء الأول من المؤلفات الكاملة للدكتور اسماعيل أدهم : « ادباء معاصرون » ويشتمل على دراساته لاسماعيل مظهر ، توفيق الحكيم ، طه حسين ، يعقوب صروف » دار المعارف — ١٩٨٥) .

وقد قسمت المادة العلمية تقسيما موضوعيا وتاريخيا . ومن ثم ، جاء هذا الجزء وقد تشعب الى ثلاثة اقسام :

القسم الأول : « فى قضايا الفكر » . فى هذا القسم طرح دكتور سماعيل أدهم الدعامات الأساسية التى يقوم عليها فكره الاعتقادى ، وموقفه لحضارى من قضية « الشرق والغرب » .

القسم الثانى : « الكتابات التاريخية » وتشتمل على دراساته حول علم لحديث وعلم الأنسب العربية ، والصلات بين الاسرائيليين والعرب منذ دم العصور الى الآن ، وعام الفيل .

القسم الثالث : « الكتابات العلمية » ويتناول فى هذا القسم زبدة

نظرية النسبية الخصوصية . ويبسط — فى سلسلة مقالات — لنظرية الذرة والميكانيكا الكلاسيكية ، ولقوانين النشاط الحرارى وتحول الطاقة .

وهذا القســـم يثير عناقيد من الأســـئلة ترنو أن تصل لاجابة تروى غلة الباحث ، وهو على ضفاف البحث الأدبى والنقدى ، منها : هل ثمة روافد ترسبت من نظرية النسبية ، أو قل تسربت ، فى بناء نظرة اسماعيل أدهم النقدية للنص الأدبى ؟ وفى كيفية فهمه لهذا النص ومنهجه فى التعامل معه ؟ والصلة بينه وبين النص الأدبى ؟ ثم هل تركت دراساته فى الذرة — بما تحمل فى خلاياها من تفتيت المادة الى جزئيات — بصماتها فى تدعيم المنهج التحليلى فى تناوله للشخوص الأدبية ؟ ثم ما مدى ارتكازه على النظرة الموضوعية للظاهرة الأدبية وصلة ذلك مجتمعا بالنسق النقدى .

القسم الرابع : ويحتوى على مراجعات الدكتور اسماعيل ادهم النقدية ، ومتابعات النقاد لما أثاره من قضايا فى الفكر ، والعلم ، والأدب .

القسم الخامس : « نماذج من المراسلات بين دكتور اسماعيل أدهم وأدباء عصره » وهذا القسم يبعث تقاليد فن ازدهر واندثر — أو كاد — أعنى فن المناظرة . فضلا عن قيمته الوثائقية فى القاء أضواء حول قضايا تمس تاريخ الأدب .

القسم السادس : « الأعمال المترجمة » وفيه يطالع القارىء جهو اسماعيل ادهم فى التعريب . واختيار النصوص المترجمة يكشف عن الدواف الدفينة التى تكمن وراء فكرة الاختيار ، والصلة النفسية بين النص والمتر « بالكسر » .

مصادر تراث اسماعيل أدهم :

على أن ثمة ملاحظـــة لابد من طرحها امامك — عزيزى القارىء وهى تتمثل فى مصادر تراث اسماعيل ادهم . اذ تحالفت الظروف الخا باسماعيل ادهم ، والنهاية المأساوية التى حرص أن يضـــع بيديه حدا

نهاية لها . أقول تحالفت تلك الظروف مع ملابسات العصر الاجتماعية فى اغفال أعماله ، وتجاهلها . وبرحيله ، هبط الظلام على تلك الأعمال ، وطويت فى بحار النسيان ، كما طوى صاحبها تحت الثرى .

والمصدر الرئيسى أمامى يتمثل فى الدوريات التى كان يغمرها بفيض من عطائه ، على أنى اعتمدت على عنصر اللقاء الشخصى بمن بقى على قيد الحياة من رفاق جيله وأدباء عصره . فقد زرت الشاعر « حسن كامل الصيرفى » قبل وفاته بمنزله بمصر الجديدة . وان كانت حالته الصحية — فى أيامه الأخيرة — لم تسمح باسترجاع الذكريات البعيدة ، بتفاصيلها . وقد كانت تربطه باسماعيل أدهم صداقة عميقة ، وود متصل . الا أنى قد أفدت ن اللقاء .

شغل اسماعيل أدهم الأدباء والنقاد برسائله العلمية والأدبية الدقيقة التى كان ينشرها فى مجلات « الرسالة » و « أدبى » و « الامام » و « المقتطف » « المكشوف » البيروتية و « الطليعة » الدمشـــقية ، و « الحديث » حلبية و « العصبه » البرازيلية — والأخيرة غير موجودة ضمن مقتنيات ار الكتب .

وقد بذلت جهدى فى مراجعة ، وفحص ما ذكرت من دوريات . واصبت مض النجح فى العثور على نصوص لم تأت عليها عادية الدهر والاهمال أو سيبت بالقرضة والآفات التى تتكاثر بفعل انعدام صيانة تلك الثروة القومية لانسانية والمتمثلة فى تراثنا الذى هو — فى النهاية — نحن . أقول هذا ، ى النفس شىء من الاهمال الذى بلغ حد التجاهل لكل ما فى الباحث من سواق ومثل يسعى أن يتحاور من خلالها مع الواقع الماثل . بحيث ترسب فى اق الباحث انه يحيا فى عالم غير هذا العالم . وما يثيره البحث لا يعدو كونه اعة فى اناء بلا قاع . الطاحونه تدور ونحن نمدها بنفس الدقيق . واليك ال . فقد فتشـــت فى الجـــزء الأول من « فهرس الدوريات العربية » طبعة دار الكتب ١٩٦١) عن جريده « المكشوف » فوجدت أن مقتنيات ار تغطى السنوات من ١٩٣٨ — ١٩٤٦ ورقمها : « دوريات ٢١٤٣ » .

وعندما حررت طلب استعارة من قسم الدوريات تبين أن الموجود بالفعل يبدأ من سنة ١٩٤٣ . أما مصير السنوات من ١٩٣٨ حتى ١٩٤٢ فمجهول . والسنوات المفقودة من الدورية المذكورة « المكشوف » هى السنوات التى كان يكتب فيها اسماعيل أدهم .

أما أعمال اسماعيل أدهم المترجمة فلها وجه آخر من المعاناة . اذ قام بترجمة رواية الكاتب التركى « رفيق خالد » (بنت يزيد) وقدمت مجلة « الحديث » للرواية (١) بكلمة نقدية جاء فيها : « نبدأ من هذا العدد بنشر ترجمة الرواية التركية « بنت يزيـد » للروائى الكبير رفيق خـالد بك ، وقد تفضل بترجمتها الدكتور اسماعيل أحمد أدهم فعمد الى ترجمته وخص « الحديث » بها . وسننشرها بصورة متسلسلة بحيث لا تختتم عا المجلة الحالى الا ويكون بين أيدى القراء الترجمة الكاملة لهذه الرواية الطريفة . وقراء « الحديث » يعرفون الشىء الكثير عن رفيق خالد ، فقد سـبق أن كتبنا عنـه كثيرا ، وترجمنـا له رواية « المجنون » التى استعرض فيها الانقلاب التركى منذ أيام السلطان عبد الحميد حتى يوم هذا فرسم تلك الأحداث السياسية والاجتماعية بنزعة فنية صادقة وبقدر روائية رائعة ، وبأسلوب أخاذ يجعلك تقرأ الحوادث فكأنك أمام شريط سينمائى ساحر .. وروايته هذه « بنت يزيد » هى جماع أدبه وفنه فقد مزج فيها الخيال بالحقائق ، والسياسة بالوطنية والعلم بالفن والمفاجئات العاطفية بالنزعات القومية وخرج من كل ذلك بآراء سديدة فى عقائد اليزيديين الذين اختلف فى أصلهم اكابر العلماء والمستشرقين دون أن يمس الهيكل الروائى الذى انتظم فصول الرواية ومناظرها .

ولا نسترسل بالكلام عن الرواية بل نترك للقراء أن يتابعوا الـ الروائى الجديد » .

وعندما شرعت فى تصوير الفصول المنشورة من رواية « بنت يزيد

(١) الحديث : حلب ، آيار « مايو » ١٩٣٨ ، ص ٣٢٧ .

فى مجلة الحديث ، لاحظت أن النسخة الموجودة بدار الكتب تحت رقم « دوريات ٨١١ » ووجدت بعض الصفحات قد أتلفها سوء الترميم فطمست كلمات فى صفحتى ٣٨٦ ، ٣٨٧ من الحلقة المنشورة فى الحديث « حزيران يونيو ١٩٣٨ » . كما ينتهى عدد آب « اغسطس ١٩٣٨ » بالسطر التالى ص ٦٠٤ : « ... ثم كان عام ١٩٣٥ فأرسل الباب العالى فى تركيا قواته واستعانت بنا لكسر » انتهى . ويبدأ العدد التاسع : أيلول « سبتمبر ١٩٣٨ » بمقال : « الحركة الأدبية فى عاصمة سيف الدولة » ص ٦٠٥ . و ص ٦٠٩ تبدأ حلقة جديدة من الرواية بالعبارة التالية : « يجعلن انفسهن مشجبا للألوان والظلال » وواضح أن السياق لا يستقيم بين العبارتين مما يؤكد حدوث سقط افسد المعنى . مما دفعنى الى الاطلاع على نسخة زكية ورقمها : « ٨١٠٢ — ٨١٠٣ زكية » للمقارنة بين النسختين فوجدت الأعداد الموجودة فى الدار من النسخة المذكورة شباط ١٩٢٧ الى تشرين أول ١٩٢٨ فقط . فأحجمت عن نشر الرواية فى هذا الجزء . وزاد من قناعتى بذلك ما نشره شقيقه « ابراهيم أدهم » فى مجلة الرسالة تحت عنوان « كتب ضائعة للمرحوم اسماعيل ادهم » : « كذلك له قصة ترجمها عن الكاتب التركى المشهور رفيق خالد بك خالد عنوانها « ابنة يزيد » ، وقد نشر نحو ثلثى القصة فى مجلة الحديث ، والثلث الأخير كان ترجمه وأرسله لمحرر المجلة ، ولكنه ضاع فى البريد ما بين الاسكندرية وحلب ، ولعلى أستطيع أن أقوم بترجمة ما بقى من القصة . أو يقوم الأستاذ سامى الكيالى بذلك » . ويبدو أن الترجمة الكاملة لم تكن بين يدى محرر « الحديث » عندما قدم لها فى مجلته . ويتضح ذلك من رسالة دكتور اسماعيل ادهم للأستاذ سامى الكيالى : « ... أما بنت يزيد فأنا فى دهشة لعدم وصولها اليك مع أنى أرسلتها فى أول ديسمبر المنصرم بالبريد المضمون » (٢) .

ليس هذا فحسب ، فهناك آثار أخرى مفقودة لم استطع الاهتداء لمظانها ، منها ما ذكره شقيقه « ابراهيم أدهم » فى العدد المذكور من

---

(١) الرسالة : العدد ٣٧٢ ، ١٩ اغسطس ١٩٤٠ ، ص ١٣٣٦ .

(٢) الحديث : العدد العاشر ، تشرين الأول « اكتوبر » ١٩٤٠ ، ص ٦٠٦ .

الرسالة . كتب يقول : « كان عثر على ثلاثة مخطوطات لم يسبق نشرها ، وهذه المخطوطات لابن الهيثم ، وكان اخى يشتغل قبيل وفاته فى اعداد هـذه المخطوطات للنشر ، ويعدها للطبع ، ورأيته يكتب هوامش لهـذه المخطوطات ويعلق عليها ، واذكر ان من بين هـذه المخطوطات مخطوطا عنوانه « الأثر الظاهر فى أوجه القمر » أو شىء من هذا القبيل .

وكان الأستاذ سامى الكيالى صاحب مجلة الحديث الحلبية يعتزم اصدار مخطوط او اكثر فى مجلته ، كما أن اخى حدثنى بأنه سيتفق مع بعض الهيئات او لجان النشر فى شأن هذه المخطوطات . ولأخى الفقيد مخطوطات لـم يطبعها ، وهى كتب علمية رياضية ، أو مباحث تاريخية ، ودراسـات ادبية ، فمن كتبه العلمية الرياضية كتابه « نظرية النسبية الخصوصية » ، وكان قد نشر جانبا من هذا الكتاب فى مجلة الرسالة فى أواخر سنة ١٩٣٥ واوائل سنة ١٩٣٦ *

كما ان له كتابا آخر اسماه « مبادىء الطبيعيات النظرية الحديثة » ويقع هذا الكتاب فى نحو ٣٢٠ صفحة من القطع الكبير .

وهناك كتاب ثالث بعنوان « نظرية النسبية وقيمتها العلمية » ويقع فى مجلدين . هذا عدا مقالات رياضية مبعثرة هنا وهناك فى شتى المجلات العربية . ولشقيقى المرحوم اسـماعيل دراسة للشاعر المجيد الأستاذ خليل شيبوب ، ودراسـة اخـرى للفيلسوف المتصوف اللبنانى الأسـتاذ ميخائيل نعيمه ، رفيق جبران » وقـد بعث الشـاعر حسن كامل الصيرفى بتلك الدراسة لمجلة الحديث ونشرت فى عام ١٩٤٤ . وجمعت — مـع دراسات اخرى — فى كتاب « شعراء معاصرون » (دار المعارف — ١٩٨٤) اما دراسته عن خليل شيبوب فلم أعثر لها على اثر . ولم يذكر « ابراهيم ادهم » متى وأين نشرت ؟ ! أم انها كانت مخطوطة ؟

---

(١) الرسالة : المصدر السابق ص ١٣٣٦ .

* المقالات المذكورة يجدها القارىء فى القسم الثالث من هذا الجزء من المؤلفات الكاملة للدكتور اسماعيل أحمد أدهم .
المحرر

ونشر « سامى الكيالى » شذرات من رسائله الخاصة اليه ، وتكشف عن دراساته النقدية التى غاضت مع صاحبها . كتب يقول :

« أنا فى هذه الأيام منشغل بوضع دراسة عن شعر عبد الرحمن شكرى وأخرى عن شعر صديقى الشاعر الصيرفى ، وأحب أن ألفت نظرك الى شعره فهو الأديب الرمزى الوحيد فى العالم العربى بعد جبران خليل جبران ، كذلك أدرس شعر شيبوب التصورى فى ديوانية : « الفجر الأول » و « وضح النهار » .

وقد ذكر الدكتور احمد زكى أبو شادى فى جريدة « البصير » أن « أدهم كان يعجب بالصيرفى اعجابا وافرا ، وفهمت منه أن له دراسة خاصة عنه لاحدى المجلات العربية فى أمريكا ، ولعلها مجلة « العصبة » وكان منكبا على قراءة شعر الصيرفى لاستكمالها ، كذلك كانت له دراسات لم تكمل بعد عن ناجى وصالح جودت والشابى والبحراوى والسحرتى وحبشى وغيرم من شعراء « أبوللو » النابهين . وكان يشغل نفسه بأكثر من دراسة فى وقت واحد . ولا أدرى ما مآل هذه المخطوطات بعد وفاته » (١) .

كما كتب أدهم الى سامى الكيالى : « ... كتب الى نعيمه وتفضل على بمجموعة طيبة فأرجو أن تكتب اليه بالنيابة عنى تشكره من جهة ، ومن جهة أخرى تفيده بأن ما أرسله لى فى أمان وسأرده قريبا . وعذرى مرضى . أما الريحانى فآثاره تعوزنى وكذا كرد على . فما العمل ؟ تطالبنى بدراسة عن الريحانى وكيف يمكننى اكتبها وليس تحت يدى من آثاره غير « ملوك العرب » و ٣ أجزاء من « الريحانيات » ورسالة صغيرة فى « الاصلاح والتطرف » وأنت نفسك تفضلت على بهذه الآثار وارسلتها . أرجو أن تعمد الى وسيلة حتى لا ينتهى هذا العام الا وتصدر لى دراسة عن احد الأعلام السوريين » .

---

(١) الحديث : تشرين الأول « اكتوبر » ١٩٤٠ ، ص ٧١ .

وكتب « سامى الكيالى » اكثر من مرة الى الأستاذ كرد على ليوافى اسماعيل ادهم بمجموعة من مؤلفاته ولكنه لم يرد على هذا الطلب . وقد قابله مرة فاعتذر متواضعا ، ثم علم من الأستاذ خليل مردم بك أن الأستاذ كرد على لم يشأ أن يدرس حياته الأدبية مستعرب دخيل على العربية . فعجب الكيالى من هذا المذهب الملتوى . اذ أن « كرد على » نفسه يمت الى الكردية بنسب عريق ، ولم يمنعه هذا أن يخدم العربية اجل الخدمات .

وكان أدهم يستعين على الداء الذى الم به ، وهو مقيم فى المستشفى ، بالقراءة والكتابة . فكانت هى الدواء . كتب الى « سامى الكيالى » : « ... انتظرت آثار كرد على حتى اشرع فى دراستها ، وكنت على مضض فى المستشفى . ولو وصلتنى وقتها لكانت فرصة نادرة لاستيعابها . ومع هذا فأنا فى الانتظار لأكتب دراستى عنه » . كما أخبر الكيالى أنه يعد دراسة عن يعقوب صروف فى نحو ٢٥٠ — ٣٠٠ صفحة من قطع المقتطف . وقد علق الكيالى على رسالته المنشورة فى العدد الخاص من الحديث تكريما لفكره والدور الذى قام به : « .. ولا أعلم اذا كان كتب هذه الدراسة وهل هى فى حوزة الأستاذ صروف ، أم فقدت بين آثاره المضيعة ؟ — (١) ولم أعثر على هذه الدراسة الكاملة ، وانما نشر المقتطف فى كتابه السنوى مقالة صغيرة عن يعقوب صروف بقلم اسماعيل أدهم . يجدها القارىء منشورة فى الجزء الثانى من المؤلفات الكاملة « أدباء معاصرون ، دار المعارف ، ١٩٨٥ » .

على أن رحلة البحث ليست كلها سالبة . فمع العسر نجد اليسر . وهنا أذكر بالامتنان والشكر الأخ الزميل الدكتور أحمد عبد المجيد هريدى مدرس العلوم اللغوية بكلية الآداب جامعة المنيا فقد فتح مكتبته الخاصة لى

---

(١) الحديث : المصدر نفسه ، ص ٦٠٦ .

وأمدنى برسالتين لاسماعيل أدهم عن مصادر التاريخ الاسلامى ، وعلم الأنساب العربية .

***

وبعد رحلة البحث هذه مع تراث « اسماعيل ادهم » ، وهو الزاد الذى معه نحيا فى « عالم » اسماعيل أدهم ناقدا ، يبقى الأمل فى أن تحفز هذه المقدمة القارىء الذى قد تتوافر لديه معلومات عن تلك الآثار التى افتقدتها ، أو غيرها ، مما لم تقع عليه يدى ، لاقامة حوار ايجابى مع محرر المؤلفات الكاملة بما يحقق النفع العلمى المرجو ، ويميط اللثام عن آثار مجهولة من فكره ونتاجه العلمى والنقدى .

والله الموفق

الدقى — مدينة الأوقاف

الجمعة ١٩ محرم ١٤٠٦ هـ

٤ اكتوبر ١٩٨٥

دكتور

احمد ابراهيم الهوارى

محتويات الكتاب

القسم الأول

١ — فى قضايا الفكر

	الصفحة
المقــــدمة	٢
١ — حــرية الفكر	١٩
٢ — بين تركيا ومصر	٣١
٣ — مصر والثقافة الأوربية	٤٧
٤ — عقيدة الألوهة « مذهبى »	٦٧
٥ — لمــاذا أنا ملحـــد ؟	٨٠
٦ — لمــاذا هو ملحد ؟	٩٢
٧ — بين الشرق والغرب	١١٩
٨ — بين الشرق والغرب	١٢٦
٩ — بين الشرق والغرب (١)	١٣٣
١٠ — بين الشرق والغرب (٢)	١٤٠
١١ — بين الغرب والشرق (٣)	١٤٨
١٢ — بين الغرب والشرق (٤)	١٥٦
١٣ — بين الغرب والشرق	١٦١
١٤ — بين الغرب والشرق (١)	١٦٥
١٥ — بين الغرب والشرق (٢)	١٧١
١٦ — قضية مصر الاقتصادية والاجتماعية (١)	١٧٦
١٧ — قضية مصر الاجتماعية والاقتصادية (٢)	١٨٤
١٨ — مطالعات فى نظرية المعرفة	١٩٤
١٩ — فرعونية مصر الحديثة	١٩٧

القسم الثانى

٢ — « الكتابات التاريخية »

١ — من مصادر التاريخ الاسلامى	٢٠٥
٢ — الصلات بين الاسرائليين والعرب (١)	٢٥٧
٣ — الصلات بين الاسرائليين والعرب (٢)	٢٦١

	الصفحة
٤ ــ الصلات بين الاسرائليين والعرب (٣)	٢٦٦
٥ ــ الصلات بين الاسرائليين والعرب (٤)	٢٧٢
٦ ــ الصلات بين الاسرائليين والعرب (٥)	٢٧٦
٧ ــ علم الأنساب العربية	٢٨١
٨ ــ علم الفيل	٣٠٨
القسم الثالث	
٣ ــ « الكتابات العلمية »	
١ ــ نظرية النسبية الخصوصية (١)	٣٢١
٢ ــ نظرية النسبية الخصوصية (٢)	٣٢٨
٣ ــ نظرية النسبية الخصوصية (١)	٣٣٥
٤ ــ نظرية النسبية الخصوصية (٢)	٣٤٠
٥ ــ نظرية النسبية الخصوصية (١)	٣٤٦
٦ ــ نظرية النسبية الخصوصية (٢)	٣٥٣
٧ ــ الذرة وبناؤها الكهربائى	٣٦٠
٨ ــ الميكانيكا الكلاسيكية	٣٦٩
٩ ــ مبـدأ النسبية الكلاسيكية	٣٧٦
١٠ ــ قوانين النشاط الحرارى وتحول الطاقة	٣٨٠
١١ ــ مبادىء الفيزياء النظرية الحديثة (١)	٣٨٤
١٢ ــ أثر الرياضيات فى الحياة البشرية (١)	٣٩٧
١٣ ــ أثر الرياضيات فى الحياة البشرية (٢)	٤٠٥
١٤ ــ أثر الرياضيات فى الحياة البشرية (٣)	٤١٣
القسم الرابع	
٤ ــ مراجعات نقدية	
١ ــ حياة محمـد	٤٢١
٢ ــ أبو شادى الشاعر	٤٢٩
٣ ــ الزهاوى الشاعر	٤٣٠
٤ ــ الزهاوى الشاعر	٤٣٢
٥ ــ الزهاوى الشاعر	٤٣٦
٦ ــ الزهاوى الشاعر	٤٣٧

الصفحة

٧ — دائرة المعارف الاسلامية	٤٤٠
٨ — لماذا أنا مؤمن ؟	٤٤٧
٩ — لماذا أنا ملحد ؟	٤٤٨
١٠ — الأدب والروح المادى	٤٥١
١١ — ابنة يزيد « قصة تركية »	٤٥٣
١٢ — هكذا تكلم زرادشت (١)	٤٥٦
١٣ — هكذا تكلم زرادشت (٢)	٤٦٢
١٤ — فيض الخاطر	٤٧٢
١٥ — مباحث عربية (١)	٤٧٦
١٦ — مباحث عربية (٢)	٤٨١
١٧ — كتاب « توفيق الحكيم » بينى وبين الدكتور بشر فارس	٤٨٥
١٨ — سيف الدولة وعصر الحمدانيين	٤٩١
١٩ — فرعون الصغير وقصص أخرى	٥٠٦
٢٠ — توفيق الحكيم — الفنان الحائر	٥١١
٢١ — حول « مباحث عربية »	٥٢١
٢٢ — فصل المقال فيما دار من نقاش حول «مباحث عربية» (١)	٥٣٧
٢٣ — فصل المقال فيما دار من نقاش حول « مباحث عربية » (٢)	٥٤٤
٢٤ آفاق العلم الحديث	٥٥١
٢٥ — طب العقل والنفس	٥٥٦
٢٦ — وحى الرسالة	٥٥٩
٢٧ — وجيدة	٥٦١

القسم الخامس

٥ — مراسلات اسماعيل ادهم وادباء العصر

« نماذج »

١ — خطاب أحمد حسن الزيات الى دكتور اسماعيل أدهم	٥٦٧
٢ — خطاب أحمد أمين الى الاستاذ أحمد حسن الزيات	٥٦٧
٣ — استفتاء « الحديث »	٥٧٣
— اشترك فى الاستفتاء :	
— توفيق الحكيم	٥٧٣
— أمين الريحانى	٥٧٥

الصفحة

ـ دكتور اسماعيل أحمد أدهم	٥٧٧
ـ محمد فريد أبو حديد	٥٨٠
ـ دكتور زكى مبارك	٥٨١
ـ دكتور حسين فوزى	٥٨٤
٤ ـ حول مقال (خليل مطران)	٥٩٢
٥ ـ حول مقال (خليل مطران)	٥٩٣
٦ ـ حول رسائل الكتور اسماعيل أدهم	٥٩٤
٧ ـ مسألة فيها نظر	٥٩٦
٨ ـ فى النقد الأدبى	٥٩٨
٩ ـ فى النقد الأدبى	٦٠٠
١٠ ـ بشر فارس ومصطلحاته	٦٠٤
١١ ـ حول مناظره وكتاب	٦٠٧
١٢ ـ فليكس فارس	٦١٦
١٣ ـ مغالطة	٦١٩
١٤ ـ فى اقتباس الكتاب	٦٢٢
١٥ رد على (اقتباس الكتاب)	٦٢٥
١٦ ـ الادب التحليلى والتركيبى	٦٢٦
١٧ ـ لابد مما ليس منه بد	٦٢٨
١٨ ـ طه حسين ـ اسماعيل أدهم	٦٣٨
١٩ ـ الكهربائية تعتاد	٦٤٢
٢٠ ـ حول « خليل مطران »	٦٤٣
٢١ ـ أذنى زلزلت طربا	٦٤٥
٢٢ ـ حول الكهربائية تعتاد	٦٤٨
٢٣ ـ هل فى الامكان زيادة بحر جديد فى العروض ؟	٦٥٠
٢٤ ـ بين بشر وشاكر	٦٥١
٢٥ ـ الى الأستاذ اسماعيل احمد أدهم	٦٥٣
٢٦ ـ عام الفيل وميلاد الرسول	٦٥٥
٢٧ ـ أدهم قال لى	٦٥٨
٢٨ ـ الى الأستاذ النشار	٦٦٠

القسم السادس
« اعمال مترجمة »

١ ـ التاريخ القديم	٦٦٣
٢ ـ من أنت ؟	٦٦٨
٣ ـ شهامة المرأة العربية أو مسرحية « نظيفة »	٦٧٠

القسم الأول

١ـ فى قضايا الفكر

١ ـ حــرية الفــكر *

من الوجهات العلمية والفلسفية والقانونية

مع المقارنة بين مدارس الفكر الحرة فى تركيا ونظيرتها فى مصر الحديثة

(١)

من الوجهــة العلمية

تتكون شخصية الانسان من مجموعة الصفات الموروثة المتأثرة بالعالم الخارجى ، أى من صفات وراثية وأخرى مكتسبة . فاذا لابد من النظر لمجموعة هذه الصفات التى لها تأثير كبير فى التحكم بالفكر الانسانى بجانب الغرائز والعادات والبواعث النفسية التى تتظــاهر فى صــور متباينة من المشاعر والاحساسات والسلوك .

ونحن نعلم بجانب هذا من علم النفس التطبيقى أن الادراك والتفكير ليسا الا ردود الأفعال التى تبتدىء باستجابة المخ للمؤثرات الخارجية ، مبتدئا بالاحســاس ومتدرجا منها الى الادراك ومنتهيا بالتفكير (انظــر R. S. Woodworth فى رسالته New Researches in Psychology, 1928

وهنا يجب أن ننوه بأن الكائن العضوى فى نشأته الجرثومية يخلص من مجاميع من الكروموسومات ، وهذه الكروموسومات تتأثر بالظروف التى تحيط بها تأثرا تتكيف تبعا له ، وفى هذا وحده ينحصر عندى معنى الوراثة المكتسبة فى علم الحيــاة ، فى امكان انتقال بعض الميول والكفايات فى سلالة يعينها من الأجداد الى الآبــاء فالأبناء ــ (هنالك خــلاف كبير بين علمــاء

---

* أدبى : المجلد الأول اكتوبر ــ ديسمبر ١٩٣٦ ، ص ٢٧٤ وما يلى .

البيولوجية فى امكان انتقال الصفات المكتسبة من الآباء الى الأبناء ، الا أنه من الثابت لنا عن طريق النظر فى التجارب الأخيرة فى ساحة علم الحياة أن التأثير اذا لحق صميم العوامل الوراثية المكونة الكروموسوم كان التأثير موروثا) ــ فاذا وعينا هذا كله وعرفنا الى أى حد يخضع الفكر الانسانى للمؤثرات الخـارجية واستجابته لفواعلها عرفنا ، أن العقل الانســانى مغلول عن المضى حرا ، وأن لنظام الجهاز العصبى والدورة السمبتاوية وللهرمونات التى تفرزها الغدد الصماء أثر كبير فى تكييف النفس والعقـل الانسانى على صورة ما . وخضوع العقل الانسانى للعوامل الداخلية أبعد غورا فى تكوينه وتأثره من انفعاله بالوسط ، فما تأثير الوسط فى الفكر الا كتأثير الاستنبات فى زرع الأنواع الوحشية ، فانها مهما ارتقت تحت تأثير الايلاف domestication فسرعان ما ترجع الى صفات أصولها الأولى اذا تركت للطبيعــة غــير محمية بعنايــة الانســان (انظـر Ch. Darwin فى The Origin of Species فصل Variation under Domestication

ولا شك أن الطاقة الفكرية قد تتأثر بالوسط ، لا لأن الوسط فى الواقع مؤثر أولى ، ولكن ذلك راجع الى قانون الوسط العادى الذى يخضع له الفكر قسرا . ولا ريب مع هذا أن الفكر يفلت من هــذا القانون عند أول فرصة تسنح له ويرجع طافرا الى ما توحى به مراكزه العصبية وتكوينه الجرثومى وافرازات غدده الصم والدورة السمبتاوية . فاذا دراسة المراكز العصبية وأثر التكون الجرثومى والهرمونات والدورة السمبتاوية وأثرها فى توجيه الفكر مسئلة علمية دقيقة لها خطورتها فى مثل بحثنا هذا .

١ ــ المراكز العصبية : ان تركيب الجهاز العصبى وقدرته على الاستجابة والتكيف حسب الأحوال متمركزة فى الارتباط المنعكس بين المؤثر وجوابه ــ الفعل ورد الفعل ــ فجواب المؤثر عمل يقوم به عضله على مسافة من عضو الحس الذى يتلقى المؤثر . فالمؤثر يفعل فى عضو الحس والجواب تقوم به العضلات ، فهنالك علاقة بين العضو المتأثر والعضو الذى يجيب على هذا التأثير . ومن المعلوم أن الأعصاب هى التى تقوم بربط هــذه العلاقة : فهنالك مجموعة من الأعصاب تمتد من عضو الحس الى العضل ،

ومجرى العصب يؤدى الى مركز عصبى . والارتباط الوحيد بين عضو الحس والعضل هو الطريق المار بالمركز العصبى ، وهو يتألف من ثلاثة أجزاء : عصب الحس والمركز العصبى نفسه وعصب الحركة ، فالمجموع العصبى شبيه بنظام التليفون ، اذ التيار العصبى يجرى فيه وهذا التيار كهربائى كيماوى Electro-Chemic فى طبيعته . والعلاقات العصبية تتم بمراكز تنزل منزلة السنترال فيها ، والمراكز العصبية منتشرة فى الدماغ والنخاع الشوكى الذى ترتبط رأسا مراكزه مع أعضاء الحس والغدد والعضلات بأعصاب ، بعكس المراكز العصبية « العكسية » التى تتصل بالمخ والمخيخ رأسا . ولننته من هذا كله الى ما يعنينا منه ، تاركين للقارىء أن يراجع تشريح الأعصاب والمراكز العصبية فى أحد كتب التشريح المستفيضة مع المامه بتشريح بقية مكونات الجهاز العصبى ومع دراسة حركات هذه الأعصاب وتلبيتها للمؤثرات فى أحد المراجع الفسيولوجية (فى التشريح أنظر Anatomy : Descriptive and Surgical تأليف H. Gray وفى الفسيولوجيا Human Physiology by Chapmann فانه سيجد أن الحركات العكسية انما هى رد فعل المؤثرات ، فالمؤثر يعمل فى الحى والحى يجيب على هذا التأثير ، وهو فى جوابه على هذه الأفعال والتأثيرات يخضع لقانون حفظ القوى ، اذ المؤثر كزناد يطلق القوى المخزونة فى الخلية — القوى المخزونة نتيجة التآلف الكمى — ما أن يتلقاه الكائن العضوى حتى تنطلق منه فى جوابه على هذا التأثير قوى ذاتية ، تتألف منها الأجوبة — ردود الأفعال — وبذلك لا تخرج الأفعال وردودها عن كونها عمليات ميكانيكية كيمائية صرفة . والفكر أو الادراك لا يخرج عن هذا من حيث أن كل حركة فكرية أو عمل عقلى لابد له من مؤثر وهو جوابه على هذا التأثير . فاذا وعينا هذا وعلمنا أن الفكر كالاحساس ليس الا عملا يقوم به الفرد جوابا على المؤثرات التى تحف به بانت لنا أهمية الدور الكبير الذى يلعبه الجهاز العصبى فى تكييف الفكر الانسانى . فالفكر — كانطلاق لقوى الطاقة المخزونة فى خلايا المخ العصبية — يخضع للجهاز العصبى فى تركيبه وموازنته العصبية .

٢ ــ **التكوين الجرثومى** : يرتبط دور التكوين الجرثومى بالأمبريلوجيا ومباحث علم الوراثة . ونحن نعرف أن الانسان ينشأ من خلايا جنسية عن طريق المزاوجة بين بييضة وحيوان منوى ، والبييضة تتكون من خلية يحيط بها ما يعرف بالمخ مظروفا فى السيتوبلاسما ، وفى مركزها نواة تعرف علميا باصطلاح nucleolus ، والبييضة على العموم مصدر نشوء الكائن الحى وفى الحويصلة الجرثومية nucleolus توجد الكروموسومات (٢٤ زوجا فى الانسان) فى مجموعة واحدة ، وعن طريق ثقب فى غشاء البييضــة التى هى خلية ابثيلية راقية معقدة التكوين يخترق الحيوان المنوى بنواته ذلك السم الدقيق micropyle فيكون الخلية المركبة التى تعرف علميا باصطلاح « المزدوج » zygote) ويأخذ المزدوج فى طور نشوء جرثومى عن طريق الانقسام الخلوى فيكون الجنين الذى يخرج منه الفرد (انظر Von Boer فى كتابه Embrylogie . ولنخلص من هذا لما يعنينا منه ، فان الكــائن العضوى فى تكوينه الجرثومى يخضع لسنة الوراثة وأهمها سنة ماندل فى توزع الصفات (انظر Heredity فى كتاب The Stream of Life للأستاذ Julian S. Huxley وهو فى خضوعه لقوانين الوراثة انما يمر فى انقلابات سريعة محاكيا نشوء النوع Philogeny (أنظر البروفسور Ernst Haeckel فى كتابه Anthropogeny الفصل الثالث والعشرين) ، هذا الى أن الكفاءة العقلية تأخذ فى طور التكون الجرثومى صورتها التى تظهر بالفرد عنــد خروجه لعالم الحياة (أنظر F. Galton فى مباحثه عن الوراثة) فان الفكر ــ كما بينا فى بحث المراكز العصبية ــ لا يخرج عن كونه انطلاق الطاقة المخزونة فى خلايا الجهاز العصبى ، فهو بذلك راجع الى الجهاز العصبى الذى بدوره يخضع لقوانين الوراثة والتكوين الجرثومى .

٣ ــ **الغدد الصماء** : الغدد الصماء غدد لا قنوات لها ، تفرز مواد خاصة كالسكر والدهن والهرمزونات Harmazones والهرمونات Hormones والمواد الضابطة Chalones ، وهذه المواد تنساب فى الدم فيتكيف تبعا لها نمو الأجسام وقوى النفس وتصرفات الفكر . وأهم هذه الغدد :

(١) الغدد الجنسية sexual glands (٢) الغدة التيموسية Thymus gland (٣) الغدة الدرقية Thyroid gland (٤) الغدد الأربع جارات الدرقية Parathyroids (٥) الغدة النخامية بفصيها Pituitary (٦) الكبد (٧) البنكرياس (٨) الكظران Suprarenals (٩) الغدة الصنوبرية Pineal gland . وهى تسير الجسم وتكيف الفكر كأنها أدمغة مدبرة ، وهى الأصل فى الإختلافات الجسمية والأخلاقية والذهنية (أنظر Prof. Arthur Thomson فى بحثه The Expression of the Emotions in Man and Animals وهو غير كتاب دارون) ولها الأثر الاكبر فى تحديد نشاط الانسان

٤ — **الدورة السمبتاوية** : أن نظام الأوعية الدموية والأعصاب والانفعالات راجعة الى نظام محكم من عضلات رفيعة يديرها العصب السابع الجمجمى الذى يخرج من الجمجمة وهو متصل بالأعصاب السمبتاوية التى تضبط نزعات النفس وانفعالاتها ضبطا دقيقا وتتقوم بها الارادة الانسانية ، والأعصاب السمبتاوية تقوم بالجواب على نزعات النفس وانفعالاتها المختلفة وتكيف حركاتها حسب التيار السمبتاوى والدورة السمبتاوية ، (أنظر Chapmann فى كتابه Human Physiology والفكر الانسانى من حيث هو مزيج من النزعات والانفعالات يخضع لقوانين الدورة السمبتاوية خضوعا تاما ، وتظل الأعصاب السمبتاوية ضابطة الفكر الانسانى مكيفة أياها على صورة ما يتكافأ مع دورتها .

***

اذا صح ما قررته فى السطور السابقة — وهذا ما لا يتطرق اليه شك عندى — انفتحت أمامنا مسئلة خطيرة فى تأثير هذه العوامل على تفكير الفرد . والاجابة على هذه المسألة تنحصر فى عبارة موجزة : فى أن الموازنة العصبية (بين الجهاز العصبى والنظام العصبى السمبتاوى المتأثرة بالمفرزات التى تفرزها الغدد الصماء والخاضعة لسنة النشوء الجرثومى) بين خلايا الجسم هو الذى يتقوم به تفكير الفرد ، وأما الأسباب التى تسوقنا الى هذا

الرأى فقد بسطناها (راجع تجارب زميلنا فى أكاديمية العلوم الروسية الدكتور بافلوف) فاذن من البين لنا أن الأفراد يخضعون لموازنتهم العصبية ، فاذا ما رأينا أفراداً تحرروا من القانون الكلى للجماعات فاننا بلا شك سنرجع بتلك الظاهرة الى موازنتهم العصبية . فالعلماء والفلاسفة والمفكرون الأعلام أشخاص لهم من موازنتهم العصبية ما يدفعهم للاستجابة لما يحيط بهم على الصورة الفذة التى تظهرها أعمالهم وتفكيرهم ، وهم فى ثورتهم على بعض النواحى التى خرج بها الانسان من ماضيه انما ينزلون على حكم ما توحيه موازنتهم العصبية . فهذا صديقى الزميل الدكتور أحمد زكى أبو شادى طبيب قضى السنين الطوال فى انجلترا فى بيئة علمية ، وله آثار علمية ممتازة ولكنك لو جالسته لوجدت الفن art أجلى ما يتميز به ، فهو معروف لدى الجمهور بأدبه وشعره أكثر منه بطبه . ومع أن الفن يقوم على ناحية فى النفس (الشعور) غير تلك الناحية التى يقوم عليها العلم (التفكير) ، ومع أنك تجد صاحبنا طبيبا بارعا ، لكنك لو دققت النظر فسرعان ما تكتشف أنه يتناول الطب تناولاً فنيا ، ومن يراه وهو جالس الى مجهره (ميكرسكوبه) وقد اندمج فى مشاعره — حتى كادت صلته بمن حوله تنقطع — لا يتسرب اليه الشك فى أن ما قررناه صحيح ، وخصوصا وهو يجده ينظر لعالم الجراثيم نظرة الفنان . وهذه الظاهرة تدل على أن الموازنة العصبية عند صديقى الدكتور تدفعه الى الفن رغم أنه عاش فى بيئة علمية ، وهذا ما يثبت ما ذهبت اليه أولا فى أن خضوع العقل الانسانى للعوامل الداخلية أبعد غورا فى تكييف الفكر من خضوعه لعامل البيئة والوسط ، كما وأنه يبين أن الموازنة العصبية لها اليدالأولى فى تكييف الفكر ، وأن الانسان فى تفكيره يخضع لموازنته العصبية . واكتفى هنا بما قدمت مرجئا التوسع فى المستقبل الى كتابى عن (ميكانيكية النفس) .

***

اذا وعينا الفكرات المبثوثة فى الفقرات السابقة وهضمناها بان لنا أن حرية التفكير — كظاهرة ملموسة غير منكورة — شىء لا يحصل عليه بالتعليم

والتربية وانما هو استعداد طبيعي فى الأشخاص الذين تدفعهم موازنتهم العصبية للتفكير الحر . ومن هنا يجب تقويته فيهم عن طريق افساح المجال لهم من حيث أن المدنية والثقافة نسج فكرهم وحدهم ، كما وأنه من الواجب على الحكومات من حيث هى تسهر على النظام الاجتماعى وتعمل على صلاحه أن تعمل على اكثارهم بأن تمد لهم يد المساعدة بدلا من أن تحاربهم وتنكل بهم ، وأن تعمل على نشأة نسل قوى منهم متصف بملكة الابداع ، فالأمم ليست بكثرة أفرادها وانما بالنوابغ الذين يظهرون فيها . فهذا شعب أغريقية القديم يرجع بروزهم على بقية أجناس النوع البشري الى صفة الفردية الاستقلالية التى هى نتيجة للشعور بالحرية . (تناولنا هذا الموضع فى نقد تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم المدرس بكلية الآداب بالجامعة المصرية) وقد فقدوا هذه الملكة يوم أخذوا فى التزاوج مع الشعوب الأخرى ، فتهجن النسل وانحط وذهبت هذه الملكة متوزعة علي شعوب الأرض ، وما تتجمع هذه الملكة فى فرد حتى يكون موضوع تقدير الانسانية . فلتعمل الحكومات على استخراج نسل حر متصف بملكة الابداع وحينئذ يمكن انقاذ المدنية التى أخذت طريقها للتدهور والانحطاط من حين أجدبت العقول الحرة وندرة الأشخاص المتصفون بصفة الفردية الاستقلالية .

***

(٢)

من الوجهة الفلسفية والقانونية

ليست القوانين والحكومات اشياء مرسلة من خارج نطاق الهيئة الاجتماعية اذ هى لا تخرج عن كونها تحقيق فكرة أدبية ، كما يؤكد ذلك هيجل G. W. F. Hegel (١٧٧٠ — ١٨٣١) الفيلسوف الألمانى فى كتابه « فلسفة القوانين » سنة ١٨٢١ ، لأن الحكومة والقانون لا قيام لهما الا اذا ارتكبت الهيئة الاجتماعية ووقعت فى خلاف داخلى من تضارب المصالح وتباين المشارب والرغبات ، فيصبح بذلك النظام الاجتماعى عاجزاعن التخلص من وطأة

الانقسام ، فتقوم الحكومة سانة القوانين لتنظيم الهيئة الاجتماعية (أنظر نيقولاى لينين فى كتابه « الحكومة والثورة » ، طبعة بتروغراد سنة ١٩١٧ ص ١٠) . فاذا وظيفة القوانين تنحصر فى معنى العمل على التوفيق بين مصالح الأفراد (أنظر أنجلز فى كتابه « مبدأ الأسرة والملكية الخاصة والحكومة » — استتجارت سنة ١٨٩٤م) من حيث يتشكل النظام الاجتماعى من أفراد النوع البشرى ووظيفة فى السهر على تطبيق القوانين وملاحظة سلوك الأفراد حتى لا تصطدم المصالح . وكل فرد بطبيعته ولد ليعيش حرا (أنظر مقدمة « العقد الاجتماعى » لجان جاك روسو بقلم G. D. Cole ص xvi من الترجمة الانجليزية طبعة Everyman (أنظر EdWard Caird فى كتابه Sociology فى حدود كفاءته الشخصية ، ومن هنا قررت كل الدساتير مبدأ الحرية الشخصية .. وفى الدستور المصرى تقرر المادة ٤ هذا المبدأ « الحرية الشخصية مكفولة » ومن هذا المبدأ تنشأ حرية الاعتقاد (تكفلها المادة ١٢ من الدستور المصرى) وحرية الفكر والرأى (أنظر المواد ١٤ — ١٦ من الدستور المصرى) — وقد وضع لهذه المبادىء القواعد ٩٨ فما فوق فى لجنة الدستور (أنظر كتاب « مشروع الدستور المصرى ») — وهنا لابد من التفرقة بين مسألتين : أولاهما حرية التفكير وثانيتهما ابداء الفكر حتى لا يكون للخلط سبيل بينهما ، والقوانين حينما تقرر الأولى يتضمن اقرارها الاعتراف بالثانى ضمنيا ، هذا الى أن الفكر خارج نطاق القانون فليس فى مستطاع أية قوة انسانية أن تنال من التفكير أو تغير منه لأن الفكر ليس بتابع للغير وانما هو خاضع للموازنة العصبية كما قلنا ، وانما الذى تتناوله القوانين مسألة ابداء الفكر المستقلة تمام الاستقلال عن التفكير نفسه ، فقد تمضى مفكرا فى مسألة ولكن حينما تأتى لتعمل ما فكرت فيه تجد ما يمنع تحقيق فكرك بقوة خارجة عن نطاقك ، أو تفكر فى موضوع وتأتى لابداء فكرتك فتجد ما يضطرك للاحتفاظ بفكرتك فى ذاكرتك ، وحينما تقر القوانين حرية التفكير — كما فى فرنسا — فانما هى فى الواقع تعترف بحقيقة قائمة لا تغير فى الأمر الواقع .

ان هذا الاعتراف يتضمن فى الواقع معنى الحرية التامة لابداء الفكر

وهى المسئلة التى يحد منها القانون المصرى . وهنا يجب أن يقول انه لا معنى لاطلاق الحرية الشخصية مع تحديد الفكر أو منعه من ابداء تفكيره ، لأن حرية الفكر أصل لكل حرية أخرى ، فكما انه من السخف المطالبة بالحرية لكائن لا يفكر ، كذلك من السخف ، منح شىء من الحرية لكائن مفكر بعد أن تمنعه من استعمال عقله او تقيد من تفكيره (جول سيمون فى كتابه « الواجب » تعريب الدكتور طه حسين ومحمد رمضان)فان تقييد الانسان فى حريته ليس سوى تحديد وجوده بينما تقييد فكره قتل لمعانى الانسانية فى ذاته (أنظر David Hume فى Philosophical Works ج ٣ ص ١١٨ طبعة لندن سنة ١٨٧٥) . وقد اعترفت الدساتير والقوانين عامة بحرية ابداء الفكر ، الا أن بعضها حددها فى حدود معينة (القانون المصرى والقانون الفرنسى الصادر فى سنة ١٨٢٣) وقانوننا المصرى متابعة للقانون الفرنسى الصادر سنة ١٨٢٢م يضيق من حرية ابداء الفكر والرأى بوضع قوانين للعقاب على بعض نواحى ابداء الفكر ، الا أن الذى نلاحظه نحن أن الجرائم الفكرية غامضة وغير محددة كسائر الجرائم (شرح قانون العقوبات العام لأحمد بك أمين ــ القاهرة سنة ١٩٢٣ ، ص ٢٢٨) فهى فى ركنيها المادى والأدبى خاضعة للتقدير بعكس بقية الجرائم التى تخضع لقواعد محددة ، ومن هنا جاء اعتبار كثير من شراح القانون أن المعاقبة على جرائم الرأى فيها تعسف كبير . وكان أثر هذا الاعتبار بارزا فى القانون الفرنسى الصادر سنة ١٨٨١ م حيث أخذ المشرع الفرنسى بهــذه النظرة فلم ينص على المعاقبة على الجرائم التى كانت فى قانون سنة ١٨٢٢ م كالتحريض على عدم الانقياد لقوانين الدولة والحض على كراهية الحكومة أو بغضها أو الازدراء بها أو الطعن فى حقوق ولى الأمر وفى نظام الدولة ... الخ . (انظر مجموعة القانون الفرنسى ــ قانون الصحافة لسنة ١٨٢٢ م) . والقانون المصرى الذى يستمده الشارع المصرى من القانون الفرنسى اعتمد نصوص قانون سنة ١٨٢٢ الذى الغى بقانون ١٨٨١م يطلق لكل انسان حرية الاعراب عن فكره ورأيه بالقول والكتابة والتصوير وما ماثل ذلك ما لم يتعارض هذا مع وقاية النظام الاجتماعى (مادة ١٥ من الدستور المصرى) . وقــد

شرح قانون العقوبات معنى وقاية النظام الاجتماعى فقرر أن التحريض على عدم الانقياد للقانون والكراهية والبغض أو الازدراء بالحكومة والطعن فى حقوق ولى الأمر وفى نظام وراثة العرش والتحريض على بغض طائفة من الناس أو الازدراء بها ما يترتب عليه تكدير السلم العمومى (المواد السابقة واللاحقة للمادة ١٥٣ عقوبات) . ولسنا فى مجال مناقشة هذه المواد من وجهة فقه القانون فذلك من اختصاص رجال القانون ، وانما الذى يعنينا هنا المادة ١٥٣ عقوبات التى تقرر أن كل من سعى فى تكدير السلم العمومى بتحريضه على بغض طائفة أو جملة طوائف من الناس أو الازدراء بها يعاقب ... الخ ، فهذه المادة لا تفيد معنى العقاب على التحريض على الكراهية أو الازدراء ، وانما على ما يترتب على ذلك من تكدير السلم العمومى . والمشرع المصرى حينما وضع هذه المادة غفل عن هذه الحقيقة التى يقررها القانون الفرنسى الصادر لسنة ١٨٢٢م وان نقل المادة بنصها عن القانون الفرنسى .

ولنا أن نتساءل بعد أن انتهينا فى البحث الى هذا الحد : هل الدستور المصرى يكفل الحرية الفكرية ؟ والاجابة على هذا السؤال لا تتطلب مشقة بحث ، فمن ينظر الى الدستور يجد معنى الحرية الفكرية مكفول الى حد يتوافق والنهضة الفكرية فى مصر . وهنا نريد أن نبحث الى أى حد احترمت الحكومات المتعاقبة على مصر فى عهد الدستور (١٩٢٣ — ١٩٣٦) مواد الدستور المصرى . فاذا غضضنا النظر عن المخالفات التى ارتكبتها الحكومات المختلفة من أجل مسائل السياسة فيهمنا أن نرى الى أى حد احترمت الحرية الفكرية فى مسائل العلم ؟ وسنجد أمامنا أربع مخالفات وخامستها على وشك الوقوع ! .

وأولى هذه المخالفات كانت مع الدكتور طه حسين عميد كلية الآداب فى كتابه الشعر الجاهلى (١٩٢٦) ، فان الدكتور طه حسين أنكر ذهاب ابراهيم واسماعيل للحجاز ورفعهما قواعد البيت الحرام بمكة ، وتشكك فى وجودهما التاريخى ، واعتبر شعر أمية بن أبى الصلت مصدرا من مصادر

القرآن اعتمد عليه محمد (ﷺ) فى وضعه القرآن . ولم يكن الدكتور طه فى كلا بحثيه بآت بنظرية جديدة ، فالأولى معروفة فى دوائر الاستشراق منذ عهد بعيد ، وقد بسطتها بشىء من الاسهاب فى ردى على الدكتور محمد حسين هيكل بك بمجلة (الامام) التى تصدرها « جماعة الأدب المصرى » بالاسكندرية فى عددها الصادر فى سبتمبر سنة ١٩٣٦ م ، والثانية رأى لكلميان هوار المستشرق الفرنسى المشهور . والذى يهمنا أن نقول هنا ان الدكتور طه حسين لم يخرج فيما كتبه عما قررته من الحرية الفكرية مواد الدستور والقانون ، ولكن شاء رجال المدرسة القديمة أن يثيروا الرأى العام ومن ورائه البرلمان والحكومة معتمدين على نص الدستور الصريح أن دين الدولة الاسلام ، مؤولين اياه بما يبعده عن معناه الحقيقى الذى لا يخرج عن أن الحكومة تعلن احترامها لدين الكثرة وما توارثت من تقاليد ، وأنها تقوم بشىء من الواجبات التى تتصل بهذه التقاليد ، فلما أرادوا تحليل هذا كله فهموا أن هذا النص لا يزيد عن تقرير الواقع من أن ملك مصر يجب أن يكون مسلما ، ومن أن شعائر الاسلام يجب أن تقام بعد صدور الدستور كما كانت تقام قبل صدوره : فلا تغلق المساجد ولا يعطل الحج ولا تعمل الحكومة فى أيام الأعياد ولا ينقطع اطلاق المدافع فى رمضان ونحو ذلك،ولم يخطر فى بال المستنيرين فى يوم من الأيام أن هذا النص سيستغل ويؤول بعيدا عن حقيقته بمعنى أن الدولة مكلفة بحكم الدستور بحماية الاسلام من كل ما يمسه من قريب أو بعيد (بين العلم والدين ، للدكتور طه حسين فى مجلة « الحديث » الصادرة عن حلب فى عددها الخامس من السنة الأولى) وبذلك تسنى لهم أن يصادروا كتاب (الاسلام وأصول الحكم) للأستاذ على عبد الرازق سنة ١٩٢٧ ، وهو الذى قرر أن الخلافة ليست أصلا من أصول الاسلام وجعل الاسلام ديانة روحية كاملة لا شأن لها بالدنيويات ، وأن يقدموا الدكتور فخرى للمحاكمة لأنه دافع فى احدى محاضراته عن فكرة القائلين بمنع الحمل وتعرض لنظام تعدد الزوجات الذى لايتفق مع روح العصر . ولحقنى هذا الانحراف عن نص الدستور منذ عهد غير بعيد ، فقد قرر مجلس الوزراء فى جلسته المنعقدة فى ١٧ أبريل سنة

١٩٣٦ مصادرة رسالتى (من مصادر التاريخ الاسلامى) لا لشىء اللهم لأننى لم اعتبر الحديث مرجعا من مراجع حياة الرسول (ﷺ) ووقفت عند القرآن الشريف ! ثم كان أن حقق معى حضرة يحيى مسعود بك نائب أول اسكندرية بتاريخ ١٨ اكتوبر سنة ١٩٣٦ والأيام التى تليه فى موضوع هذه الرسالة ، وليس من المستبعد ان أرانى مسوقا فى يوم قريب الى المحاكمة ! وليس يعنينى هنا أن إحاكم وأسجن وان نزهت القضاء المصرى عن ذلك ، وانما ما يعنينى هى حرية الفكر والعقائد التى يقررها الدستور المصرى والتى يجب كل الوجوب الحرص عليها الى أقصى حدود الحرص ، لا من الحكومة وحدها ولكن من الطبقة المستنيرة خاصة ان لم أقل من جمهور الشعب ، فقيمة الدستور هى بتطبيقة ، واستئهال الشعب للحياة الدستورية هو فى حرصه عليها لا فى مجرد التشدق بذكرها .

ومن عهد غير بعيد علمت أن مشيخة الأزهر قد طلبت مصادرة مجلة (أدبى) ... لماذا ؟ لأن صاحبها العالم المثقف ناقش الدين من وجهة علم النفس على ضوء نظريات فرويد وغيره من أساطين العلم الحديث ، ولأنه فكر فى موضوع الزواج المدنى كاصلاح اجتماعى ، وذلك بالرغم من أن للدكتور مذهبا دينيا خاصا خدم به الاسلام باعتراف المسلمين المتنورين ! ثم وصل الى علمنا أن مجلس الوزراء — بفضل موقف وزير الحقانية صاحب المعالى محمود غالب باشا — أبى أن يصادر حرية التفكير وان ترك المسألة معلقة ، ولكن الدكتور أبو شادى لم يسلم من آثار الاضطهاد والمناهضة والاساءة الفاحشة الى حقوقه . وليس من البعيد غدا أن نرى مشيخة الأزهر تصدر كتابا تذكر فيه كتب الهرطقة وتحرم على المسلمين والمؤمنين مطالعتها شاملة على الأقل مؤلفات الدكتور شبلى شميل ودواوين الشاعر جميل صدقى الزهاوى وكتابات أمثال اسماعيل مظهر وسلامة موسى وزكى أبى شادى ، وبذلك ينجح الأزهر فى أن يرجع مصر الى القرون الوسطى حينما كان الدين متسلطا على كل شىء ! .

واننى ان كنت اخشى شيئا فانما اخشى ان يكون لضغط الأزهر على

الفكر فى النهاية أثره البالغ فى أبنائنا مما يدفعهم الى أن يثوروا على الأزهر ويدكوا جدرانه ويعصفوا بالدين فى جرة قلم كما فعلت تركيا الكمالية ! فان أرادوا لنفسهم حياة فى المستقبل فيجب أن ينظروا الى الواقع بعين التبصر ويفكوا عقالهم عن الفكر ويطلقوا من ضغطهم فى الحدود المرعية فى القانون . وحينئذ تمضى البلاد فى خطى النشوء والارتقاء متدرجة الى الاندماج فى مدنية الجيل دون ثورة ولا انقلاب .

***

(٣)

٢ – بين تركيا ومصر *

راج فى الدوائر الفكرية بربوع جمهورية أتاتورك الفتية رأى فى حرية الفكر والتفكير بثهزميلنا الأستاذ حسين جاهد صاحب جريدة(طنين) السياسية سابقا ومحرر مجلة (Fikir-Haraeketleri) فى محاضراته عن « أساليب الفكر فى العالمين الشرقى والغربى » . ومؤدى هذا الرأى ان حرية التفكير فى تركيا نتيجة لسلسلة من الفواعل فعلت فى صلب التاريخ التركى منذ أقدم عهوده فتمخضت عن عقلية الانقلاب الأخير . وهذه النظرة يحبوها النقد بالشىء الكثير من نتائجه . فقد ثار حولها شىء من النقاش اشتد مع الزمن واشترك فيه أعلام النهضة التركية الحديثة من أساتذة جامعة استانبول ومعهد الغازى للتاريخ وكبار رجال العلم والأدب . وكان لصوت الأستاذ قابيل آدم الباحث الاجتماعى صدى كبير فى الدوائر الأدبية فى تعليقه على هذا الرأى. غير أن هذه الثورة ما لبثت أن هدأت وانقشعت من حولها غيوم الأفكار ، وهنا عثر المفكرون على الأسباب الحقيقية التى من أجلها قام الانقلاب الحديث وتقومت حرية التفكير ، ووقف الباحثون على مقدار ما فى رأى حسين جاهد من أوجه المرونة للالتئام من حول التاريخ التركى .

---

* نشر تحت عنوان « التطور الحديث فى مصر وتركيا » فى المجلة الجديدة ، ابريل ١٩٣٧ ، ص ١٧ .
« المحرر »

لقد اخذت تركيا تخطو بخطى سريعة للاندماج فى الأسرة الأوروبية مدفوعة لذلك بشعور قوى فى انقاذ مصير الامبراطورية العثمانية من الزوال ، فقد احس كل المفكرين فى تركيا فى أواخر القرن التاسع عشر بأنهم وقفوا من سير الزمن يطلون على عصر لا يبعد عنهم كثيرا تتمخض الحوادث فيه عن تمزق أوصال الامبراطورية العثمانية ، ولم يكن هذا الشعور الا نتيجة اخذ كثير من ابناء تركيا بالثقافة الحديثة وملاحظتهم أن الأمم التى تقع غربهم هى الأمم المتمدنة وأن التى تقع شرقهم مجموعة من الشعوب المستعبدة الشىء الذى رفعهم للايمان بمنطق الحياة الأوروبى . وهذه الظاهرة أخذت طريقها للظهور من عهد سليم الثالث ، اذ حاولت تركيا على عهده أن تندمج فى الأسرة المتحضرة الأوروبية ، ولكن كانت للمدرسة القديمة والرجعيين يد طولى فى العمل على عرقلة هذه الحركة محاولين بعد ذلك أن يبقوا تركيا مشدودة الى الماضى بخيوط وأمراس حديدية ، وأن يربطوا مقادير تركيا فى حاضرها بما حملته من الماضى وخرجت به من تاريخها سقيمة تخطو خطوات نحو النزع ، أما الروح الجديدة فمضت عن طريق لا شعورى تؤثر فى الطبيعة التركية مستجمعة اسباب الثورة والانقضاض على المدرسة القديمة التى كانت تتمثل فيها أسباب فشل تركيا فى الماضى حتى كان الانقلاب الأخير .

لقد عاشت تركيا فى الفترة الأخيرة التى سبقت الانقلاب الأخير فى حالة تفكك تام واضطراب : فبينما كانت المدرسة الحديثة تدفعها للاتصال بمجرى الحياة العالمية كانت المدرسة القديمة بعقليتها التقليدية تربطها بالماضى وتحاول أن تمنع اتصالها بالحياة الجديدة ، وبين هاتين العقليتين عاشت تركيا فى العقد الأول من القرن العشرين حتى كان الانقلاب الكمالى الذى تم سنة ١٩٢٣ م ، وهو الذى حرر العقل التركى من الدين وتركه يمضى على سنن النشوء والارتقاء فسارت العقلية التركية أشواطا طويلة ، ولم يكن هناك من سبب جعل العقلية التركية تجمد الا ربط الدولة بالدين ، واخضاع جميع مرافق الأمة للديانة الاسلامية واخضاع الأتراك لروح الاسلام الدينى والاجتماعى والتشريعى والثقافى ، فنحن نعرف من التاريخ أن آل عثما

خلفوا السلاجقة فى حكمهم على آسيا الصغرى ، وأن آل عثمان تأثرا بالنعرة الدينية قضوا على نظام التصوف والباطنية الذى كان يسود ربوع آسيا الصغرى والذى كان له فضل حفظ القومية التركية من أن تتلاشى فى نظام المدرسة الاسلامية ، فلما جاء آل عثمان أقاموا الدولة على أساس المدرسة الاسلامية التى كادت تقضى على روح الأتراك القومية ، فاذا لاحظنا بجانب هذا أن الفرس حفظوا قوميتهم ولغتهم وروحهم بما لهم من مذاهب التصوف والباطنية والتشيع لآل علي الذى كان ستارا للعوامل السياسية والقومية والاجتماعية التى فعلت فى العنصر الفارسى ، أيقنا أن هذه الظاهرة يحبوها الواقع بتأييده . أما مصر وسوريا والعراق وشمال أفريقية التى تلاشت شخصيتها فى الاسلام فلم يكن لها من ظروفها ما تقوم به ذاتيتها لتحفظ روحها نقية صافية ازاء نظام الاسلام ، لهذا سرعان ما رأينا أن القومية والثقافة والعادات العربية ملكت ناحية هذه الشـــعوب ففقدوا حقوقهم الشخصية ولغتهم وثقافتهم التقليدية وكل صلتهم بماضيم وذابوا فى بوتقة الاســـلام وما كان يحمله فى تضاعيفه من ثقافة العرب وتشريعهم ولغتهم وعاداتهم . ولو نظرت الى تلك المرتفعات التى تمتد من خليج العجم الى مرتفعات القوقاز على الحدود الايرانية العراقية مقيمة ســـدا منيعا وفاصلا بين العنصرين العربى السامى والايرانى الآرى لوجدت فاصلا طبيعيا بين خضوع عنصر خضوعا تاما للمدرسة الاسلاميةوعقليتها،وبين اباء عنصر بقى مستقلامحافظا على روحه وقوميته ولغته متصلا بماضيه وثقافته التاريخية . وهذا الفاصل كان يقترن بقبائل ايرانية وأخرى تركمانية عرفت فى تاريخ القرون الوسطى بتشيعها لآل على ولعبت دورا كبيرا على مسرح التاريخ الاسلامى ، فانها عرفت بنظام التصوف والتشيع كيف تحفظ نفسها من أن تتلاشى فى الروح العربية .

لقد خرج المصريون من ماضيهم بثقافتين : الأولى تتصل بالثقافة العربية والثانية بالثقافة الفرعونية ، ولقد اختلطت هاتان الثقافتان اختلاطا كبيرا عند المصريين حتى انك لا يمكنك أن تفرق بينهما فى مصر الحديثة ... ويتصل تراث المصريين الثقافى والفــكرى والسـيـاسى وأخيلتهم وعقيدتهم بالروح

العربية ، بينما بقيت مصر مربوطة من وجهة اجتماعية وفنية بالروح الفرعونية . ولولا أن حياة مصر الاجتماعية تركزت فى الحقل لاستقوت عجلة الحياة الاجتماعية العربية عليها ومثاتها ولطبعتها بالروح البدوية nomad والذى يعنينا هنا ان الذهنية العربية مثلت العقلية المصرية ، ففقد المصريون أخياتهم وقطعوا صلتهم بماضيهم،ولاتزال مصر منذ خمسة عشر قرنا خاضعة لتراث العرب الفكرى واللغوى والدينى (أنظر مبحثى Misir hatiralari ve Azhar hayati, 1934 فى مجلة Fikir hareketleri)، وكل هذه الحركات صبغت مصر بصبغة عربية الى حد كبير فخرجت مصر عن مصريتها الى الاندماج فى الأسرة العربية . ولا شك ان هذه العاقبة جعلت مصر بعيدة عن منطق الحياة ، وان كان للمصريين أن يعرفوها فعليهم أن يحتذوا حذو تركيا ، ولابد لهم فى ذلك من ثورة فكرية اجتماعية سياسية تتصل بمشاعرهم قبل عقولهم تتمزق خلالها أوصال العقلية العربية ، وتتخلص مصر من الكابوس العربى .

***

اذا تركنا الماضى للحاضر ، وتركنا مصر لتركيا ندرس مدارس الفكر فيها ، فأول ما يطالعنا تاريخ الفكر فى تركيا فى القرن الأخير بثلاث مدارس :

الأولى : مدرسة اليمين ، وتمثل العقلية الاسلامية فى الخلافة حامية الاسلام والمسلمين .

الثانية : مدرسة المعتدلين ، وتمثل العقلية التركية .

الثالثة : مدرسة اليسار ، وتمثل العقلية الأوروبية .

اما المدرسة الأولى فكما قلنا صاحبة الأمر والنهى فى تركيا متحكمة على الرقاب متسلطة على الأفكار مقومة بالروح العربية ، تدعو الى توطيد العالم الاسلامى تحت ظل الخلافة فى تركيا . والمدرسة الثالثة كانت ترى

التحرير التام لتركيا من عقلية الشرق فتريد منها أن تقطع كل صلتها بالماضى وتنتحل العقلية الأوروبية انتحالا ، وكانت المدرسة تتظاهر فى ثلاث فرق :

١ — فرقة الماديين وعلى راسهم بها توفيق بك واحمد نبيل بك ، وهم يدافعون عن النظرة المادية متابعة لكارل ماركس وارنست هيكل ويروجون للمبادىء الاشتراكية .

٢ — فرقة العدميين وعلى راسهم يوسف آجورة ، وهم فوضويون يريدون الانقضاض على المجتمع التركى ، ورائدهم فى هذا بكونين ، وعقيدتهم انه لا يصلح العالم ولا يقوم عالم جديد الا اذا هدم القديم وقام الجديد على انقاضه .

٣ — فرقة الاجتماعيين وعلى رأسهم عبد الله بك جودت ، وهم يدافعون عن نظرات غوستاف لبون فى ارجاع ظاهرات عالم الانسان لحوادث اجتماعية تطورت عن أخرى بدائية .

وقد لاقت كل فرقة نجاحا كبيرا فى اجتذاب عدد كبير من شباب تركيا اليها ، الا أن كلتا المدرستين كانت بعيدة عن الاحتواء على عنصر فعال ، مما جعل العقلية التركية تتفتح على يد المدرسة الثانية وتنفض عنها غبار الجمود . وهذه المدرسة هى مدرسة ضيا كوك آلب بك صاحب مذهب دراسة التاريخ المقارن وهو الذى تخرج عليه الأستاذ حسين جاهد بك وهى ترى عن طريق ربط فلسفة برجسون بمذهب دوركهايم فى الاجتماع أن تنظر الى القيم values وتستخرجها عن طريق تعيين السنن التى تمضى بالجماعة البشرية فى سلم النشوء من حادثة اجتماعية الى أخرى من جنسها ، واستنادا الى هذه النظرة بعثت هذه المدرسة نظرة جديدة فى الوطنية التركية عرفت بقول كوك آلب بك :

« نه توركيا توركلره وطندر ، نه توركستان »

« وطن . بويوك مؤبد براولكه در : توران ! »

ومعناه : (ليست تركيا ولا التركستان بوطن للأتراك . انما الوطن تلك الوحدة الخالدة توران) الذى كان عنوانا للروح التركية الصميمة . وفى هذا يقول قابيل آدم بك :

(هذه الفكرة التى عمل على بثها ضيا كوك آلب بك لم تكن فى وقت من الأوقات موضوع بحث عند الأتراك مع انها فكرة تتصل بشعورهم القومى وتنزل فى عالم الموضوع كما تنزل فى عالم المشاعر ، وتبدو كخيال تصورى غير بعيد . فارجاع الأتراك الى العنصرية التركية ، ومحاولة اقامة دولة تركية جديدة بمقتضى المضى على سنن النشوء والارتقاء فى نطاق السلالة التورانية ، كانت الأسس التى تستمد منها هذه الفكرة قوتها وتتقوم بها الحياة فى بيئة تبدلت ونزلت عند مقررات عقلية المدرسة الاسلامية والذهنية العربية) .

ونجحت هذه المدرسة فى بعث الروح الوطنية وتقوية فكرة تحقيق الوطن التورانى عند الشباب ، وكان اثر هذا كبيرا فى ضعف الروح الدينية جريا على قانون التعويض ، وكان كل هذا بمثابة مقدمات للانقلاب الأخير وتكوين ذهنيته .

***

ان عقلية الانقلاب التركى الحديث عقلية اختلف فى تحليلها الباحثون وخلط بينها وبين العقلية الأوروبية كثيرون من كتاب التاريخ : فمن الشائع خطأ أن ذهنية الانقلاب لا تخرج عن كونها ثورة على الماضى ومحاولة للتخلص من الشرق مع العمل لانتحال العقلية الأوربية ، فهذه النظرة ان قومهـــ بعض الأسباب ووجد لها من الحوادث ما يبعثها فى عالم الفكر لمآرب وغايا، فانها بعيدة عن ان تنطق بعقلية الانقلاب كما يعرفها الواقفون على تار تركيا . ويمكننا أن نلخص القول فى هـــذه الذهنية بأنها ثورة على عقل

المدرسة الاسلامية ورجوع الى العقلية التركية فصميمها مع محاولة تطعيمها بالذهنية الأوربية ، فان القائمين بالانقلاب الحديث نشأوا من مدرسة ضيا كوك آلب بك وتخرجوا فيها ، وهم ينظرون لاقامة تركيا استنادا على ما توحيه مباحثهم التحليلية فى طبيعة الأتراك وذهنيتهم الحقيقية ، فالرجوع باللغة التركية الى أصلها الأول الذى انحرفت عنه فى عصور السيادة الاسلامية بالأخذ من اللغتين الفارسية والعربية مظهر لهذه الحقيقة الواقعة التى نحسها ، والأخذ عن المدنية الأوروبية صورة لتلقيح الفكر التركى بآثار الذهن الأوروبى . فاذا تجاوزنا هذا كله الى ما يعنينا من أن حرية التفكير العلمية التى تحياها تركيا الآن ليست نتيجة لها وأنها أبعد غورا فى تاريخ تركيا من أن تتسع لها صفحات هذه المجلة ، كان لنا أن نتناول أثر هذه الحرية الفكرية فى العلوم وفى الثقافة فى ظل الانقلاب الأخير .

فى تركيا دكتاتورية يدير أتاتورك دفتها بيد من حديد — وهى دكتاتورية علمية صالحة — ويسير بها خطوات واسعة نحو تمكين الثقافة فيها ، حتى لا نكون مغالين اذا قلنا انه لا تمضى سنوات حتى تصبح تركيا من البلدان الأولى فى ثقافة أبنائها (انظر تقرير الفيلسوف الامريكى جون ديوى الذى وضع نظم التعليم لتركيا سنة ١٩٢٨) . أما القانون التركى فهو يبيح الحرية الفكرية العلمية ، وخصوصا لأن تركيا الحديثة دولة علمانية تعمل على تقوية الملكة العلمية عند الشعب التركى كما تعمل على محاربة الأمية ، فبعد ما كان عدد الأميين فى تركيا ٨٥ فى المائة من سكانها عند الانقلاب الأخير نزلوا الى ١٥ فى المائة سنة ١٩٣٤ ، ولا ينتهى عام أو اثنان حتى تتلاشى الأمية . ولزيادة الفائدة أقدم هنا تقرير ادارة المطبوعات التركية عما نشر فى تركيا خلال عامى ١٩٣٤ و ١٩٣٥م :

مؤلفات : ٣ر٧٤٨ كتابا منها ١ر٩٨٧ فى الآداب و ١ر١٩١ فى العلوم و ٥٧٠ فى الفلسفة .

مترجمات : ٨ر٤٧٨ كتابا منها ٣ر٨٨٧ فى الآداب و ٢ر٩٨٧ فى العلوم و ٧٩١ فى الفلسفة و ١٠٨٣ فى التاريخ .

مجلات : ٢٨٣ مجلة ، منها ١٥ مجلة مختصة بالمباحث العلمية ومجلتان للمباحث الفلسفية و ٤٢ مجلة أدبية وسبع مجلات موقوفة على المباحث التاريخية و ٤ مجلات على فن النحت والتصوير و ١٢ مجلة تمثيلية سينمائية و ٣٨ مجلة تعنى بشئون السياسة .

ولو مضيت للمقارنة بين هذه الأرقام وبين ما نشر فى فرنسا وانجلترا من الكتب فى خلال المدة لهالك الفرق وهو فى صالح الأتراك . والكتب الخاصة والمجلات الخاصة اقل عدد يطبع منها ٢٥٠٠ نسخة مثل « مجلة المباحث الحديثة فى الكيمياء » و « مجلة مجمع الرياضيات التركى » . وأذكر أن كتابا فى نظرية النسبية لزميلى الدكتور حسنى حامد نشر عام ١٩٣٥ فنفدت عشرة آلاف نسخة منه خلال السنة باعادة طبعة بضع مرات . وهذه الأرقام تدلنا الى أى حد تعنى حكومة تركياويعنى الشعب التركى بالثقافة العلميةوالفلسفية والفنية . واذا أرادت مصر أن تحيا حياة فكرية صحيحة وتنشىء لنفسها ثقافة تقيم عليها أساس منها فلا أقل من ٣٠٠ كتاب سنويا يجب أن تنقل اليها من اللغات الأوروبية على مدى عشر سنين أو نحو ذلك . وتكاليف هذا كله لن يزيد عن المليون : فاذا كانت ميزانية الدولة تتسع لنصف مليون جنيه سنويا للأزهر فلا معنى لأن تضيق بمائة الف جنيه فى سبيل نشر الثقافة العالمية ، وأن كان الذى يربط الدولة بالأزهر ذلك الماضى الذى خرجت منه مقيدة اليه فليس ذلك يعنى أن تنقطع مصر عن موجة الفكر الانسانى وروح العصر وتبقى مربوطة الى الماضى فلا تعمل على تلقيح الفكر المصرى بالأفكار الجديدة فى العلم والفلسفة والتاريخ والأدب . وبجانب هذا لابد من برنامج للتعليم يقوم على أساس علمانى لجميع طبقات الشعب ، ويكون التعليم اجباريا حتى الابتدائية كما فى تركيا ، ومجانيا على جميع مراتب التعليم . فهذه تركيا وميزانيتها لا تزيد عن ١٨٦ مليون جنيه تركى أو حوالى ٢٧ مليون جنيه استرلينى ، مع قيامها بأعباء نفقات جيش لجب واسطول جوى وبحرى للدفاع عن نفسها باذلة من أجل ذلك اكثر من ٤٠ فى المائة من ميزانيتها ، فانها تقوم بتعليم عشرة آلاف شاب فى المدارس العسكرية

مع تكفلها بشئونهم من المأكل الى الملبس والمسكن ، وزيادة على ذلك قد جعلت التعليم مجانيا علــى جميع مراتبه حتى بالجامعة ، واجباريا حتى التعليم الاعدادى ، فان لم تضق ميزانية تركيا عن ذلك بتدبير رجالها فلا معنى لأن تضيق ميزانية مصر عن ذلك وهى أعظم ثروة من تركيا .

فان تجاوزنا هذا كله مدارس الفكر فى مصر وجدنا أننا ازاء ثــلاث مدارس :

الأولى : المدرسة القديمة : (الأزهر)

الثانية : مدرسة النهضة الأوروبية : (الجامعة)

الثالثة : مدرسة التحرير الكامل : (شبلى شميل ــ اسماعيل مظهر ــ زكى أبو شادى ــ سلامة موسى) .

فالمدرســة الأولى تمثل مذهبا فكريا يرجع لمذاهب القدماء فى التفكير والعكوف على الطريقة التقليدية ، وترجع بالحادثات الى ما وراء الطبيعة ، وتجرى وراء علل الأشياء الأولية والأخيرة . وهــذه العقلية عقلية غيبية صرفة تبرز لك من ثنايا التاريخ فى عصور التاريخ المظلمة ، فى القــرون الوسطى . وتحليل عقلية هذه المدرسة لن يرضى الكثيرين من الباحثين ، فقد تكون نفوسهم تشربت تعاليمها ، وقد يكون الكثير منهم مؤمنا بأن هذه العقلية اذا ما تغايرت أو انتابها شىء من التغاير تقوض ركن العقيدة وانهار قائم اليقين ! فمن الصعب جدا أن نحلل العقلية القديمة بما يرضى نزعة هؤلاء ، وفى الوقت نفسه ينزل على قواعد النقد الحديث . وهذه العقلية ان بدت لك فانها تبدو لك فى جمود ، اذ هى ترى كل شىء ساكنا رغم أنه يتحرك : فالاجتماع ساكن رغم ما ينتابه من التغاير الملموس ، والكون ساكن رغم أن سنن الوجود تقذف به ملايين الأميال الى الأمام ، وكل ما فى الكائنات لا يتغاير مع أن الشمس تشرق كل يوم عن جديد !

وهنالك مظهر ثان هو تقديس الماضى والانصراف عن الحاضر : فهذه

العقلية تعتقد خطأ أن خير الأيام ما مضى (أنظر « تاريخ قديم » للشاعر التركى الكبير توفيق فكرت ، ففيه ينقد هذه العقلية نقدا شديدا) وتتخذ لنفسها منظارين أحدهما مصغر أسود اذا ما نظرت الى الحاضر أو أرادت استبانة المستقبل ، والآخر منظر مكبر اذا ما نظرت للماضى (الرسالة العدد ١٢٦ من السنة الثالثة — ٢ ديسمبر سنة ١٩٣٥ ، مقال « أمس وغدا » للأستاذ أحمد أمين ، ص ١٩٢٣ — ١٩٢٤) .

هذه قرارة عقلية المدرسة القديمة : جمود ، وتقديس للماضى ، وانصراف عن الحاضر ، ونكران لكل مطالب الحياة ، وتواكل على القضاء والقدر ، واستسلام صرف لما سوف يأتى به الغد ، واغفال محض لمواعظ الماضى وعظاته . وهذه عقلية توافق الانسان فى غرارته الأولى وبساطته عندما أخذت صدفة الفكر الانسانى تتفتح فى عصور الظلمات الأولى عن جرثومة الفكر التى نشأت معها بدايات الفن وأوليات الفلسفة والعلم .

وانك مهما مضيت فى الاستقصاء فلن تخرج من طول بحثك عن الاعتقاد بأن عقلية المدرسة القديمة عقلية تركزت من حول مجموعة من الأثريات وحول تفسيراتها الحرفية التى يفسرها به أئمة الدين ورؤساؤه ، فتؤخذ على أنها حقائق ثابتة لا يأتيها الباطل ، ولا يلتفت الى معانيها المجازية التى يأخذ بها المجتهدون المجددون وأهل الثقافة الواسعة ، وان كنت أرى تحتيم التفسير المقارن . وهذه العقلية مع جمودها تعتقد خطأ أن الشرائع موحى بها من عند الله وتثبت عند هذه الشرائع ، قانعة بأن التغاير لو انتابها لأنهار قائم المجتمع وتقوض ركن الجماعات وأصبح الناس فى حالة من الفوضى لا نظام لهم ولا أخلاق تردعهم عن فعل الشر وارتكاب الآثام . وكأنى بهم اذ يرون أن هذا النظام الاجتماعى نتيجة شرائعهم يتذرعون بأن يجعلوا لها مصدرا سماويا ، جاهلين أن كل ما فى المجتمع مظهر من مظاهره يحدثهـا وجود الجماعة وتتبع الجماعة فى تطورها ، وبتعبير آخر كل ما يقوم فى جسم الهيئة الاجتماعية من المظاهر انما هى من الحاجات التى يتطلبها وجوده ، لم تنزل من السماء ولم يهبط بها وحى وهذا ما يقرره علم الاجتماع .

وهم باعتقادهم أن الشرائع علة وجود المجتمع وأن ثباته مرهون ببقاء هذه الشرائع انما يضعون أمام تيار التقدم عراقيل ، فان كل شريعة مهما كانت نافعة فى وقت سنها فانها بلا شك تحوى جرثومة تعارض الرقى فى المستقبل ، لأن الشريعة تأخذ بطول المكث شكلا عديم الحركة وتثبت عند قاعدتها جامدة فى حين أن المجتمع يترقى ويتطور ، فاذا حصل ذلك فان المجتمع يتخطى هذه الشريعة المتحجرة الى سواها مما يتفق ومقتضيات الزمان .. فاذا اعطينا شريعة من الشرائع حق البقاء على توالى الدهور بغير تنقيح فانها تقعد بالمجتمع عن الترقى ، ولا أظن أن ابليس لو أراد أن يجعل أمة تنحط لما بلاها بأكثر من هذه العقلية فأنزلها الى الحضيض . وهذه العقلية هى التى أنزلت سوطها على « العقل » من أجل نزعاته الحرة وكانت السبب فى الصدام الذى وقع بين رجال العلم والكنيسة فى القرون الوسطى (أنظر لصاحب هذا المقال Misir hatiralari ve Azhar hayati 1934-1935 فى مجلة (Fikir Hareketleri

وهذه العقلية محورها الأزهر ، وقد أطلق اسم « الأزهر » على كثير من المعانى ، فاستعمله ويلسون كاش Wilson Cash على أنه الجامعة التى يتلقى فيها المسلمون فقه الشريعة المحمدية وعلم أصول الاسلام ، غير أن الواقع غير ذلك : فالأزهر بعيد عن روح الاسلام ، اذ الاسلام يقوم على دعامتين القرآن الشريف وحديث الرسول (ﷺ) وسنته ، وان كان حقيقة كل ما يدرس فى الأزهر انما هو تمهيدات لهما ، فالحديث بعيد عن أنه كلام النبى (ﷺ) حتى أن الامام أبا حنيفة لم يصح عنده غير أربعة عشر حديثا ، أما القرآن الكريم فقد فسر تفسيرا أخرجه عن معناه الأصيل ، ولا أغالى ان قلت ان ما يفهم الآن تحت ضوء التفاسير من القرآن لم يكن الاسلام فى صدره الأول يعلمه ويدريه . فمن هنا لا أجد بدا من رفض رأى ويلسون كاش وتقرير الواقع فى أن الأزهر يقوم للدفاع عن الأوضاع الاعتقادية التى اصطلح الجامدون فى العالم الاسلامى على أنها الاسلام ، ولقد أبى المتصوفة والمجتهدون من اهل العلم السليم الأخذ بها ، نازعين الى تفاسير جديدة لا يرضى عنها الأزهر بل يعد أصحابها فى حكم الهراطقة مع أنهم من أخلص خدمة الاسلام ، وبعبارة أخرى أن الأزهر فى جملته يسند أهل الظاهر وحدهم ،

مقاوما العاملين على ايجاد التلاؤم بين نصوص الدين من جهة وبين الدين والعلم من جهة أخرى • ويهمنى أن أشير هنا الى مسئلة هامة تتعلق بتفسير القرآن الشريف ، فانى أعتقد أن تفسيره يرجع الى دراسة دقيقة لمذاهب ذلك العصر وأفكاره مع تعمق فى النواحى الأدبية والتعابير التى كانت تستعمل فى ذلك العصر ، ومع استفاضة بدراسة العوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التى كيفت تاريخ العرب فى زمن الرسالة • (أنظر كتابى Islam Tarihi الذى نشرته « جماعة تمحيص التاريخ الشرقى » ، المجلد الأول) •

لقد درست النظم الأزهرية وتلقيت جانبا من دروس العربية فى رحابه فيمكننى أن أقول مطمئنا أن كل ما يدرس فى الأزهر لا يخرج عن العكوف على جهد العقول الغيبية ، وكل المعارف الأزهرية تمهيدات للقرآن الشريف والحديث ، فدروس الأدب واللغة والتاريخ تدرس من حيث هى وسيلة لفهم القرآن والدين ، وانك لو رأيت بعض ضروب المعرفة المثبتة من العلوم قد أخذت طريقها الى ما يدرس فى الأزهر فى السنين الأخيرة فليس ذلك للعلم من أجل العلم بل لتستخدم كوسيلة لخدمة نصوص الدين ، ويا ليته يحسن استخدامها مع ذلك ، وهكذا يخضع كل شىء فى الأزهر للدين • وهذه الروح التقليدية التى ترفرف فى جنبات الأزهر لا يمكن للعقل الحر أن يحيا فى ظلها ، لهذا لن تقع فى تاريخ المدرسة القديمة على عقل حر ، أى على عقل ثار على تقاليد الماضى وخرج على أساطيره ، وان تظاهر لك أنك قد عثرت عليه فما ذلك الا سراب خادع •

ان للمدرسة القديمة روحا ثابتة قرارتها الايمان العميق بما ورثته لنا العصور السالفة ، فان خرج بعض أبناء هذه المدرسة عليها فذلك يرجع لطبيعة نفوسهم وما أحاط بها من فواعل الحياة •

فاذا تركت هذه المدرسة للمدرسة الثانية (وتمثلها الجامعة المصرية) وجدت أنها نتيجة شعور عميق بالأخذ بأساليب الغرب ، فقد غمر العالم الشرقى بعد ذهاب المدنية الاسلامية مد من الجمود والتعصب قضى على

البقية الباقية من حضارة القرون الوسطى ، وكان طابع مصر طول هـذه المدة حتى أواخر القرن التاسع عشر شبيها كل الشبه بذلك الطابع الذى تراه بارزا بين صفحات التاريخ فى القرون الوسطى خلا فترات قصيرة فى القرن الأخير أرسلت المدنية الأوروبية خلالها شيئا من أشعتها المضيئة النافذة الى أغوار العقلية المصرية ، حيث تحجرت بها أسباب النشوء عن الارتقاء وقعد بها ثبوت ظروف الحياة وأحوالها عن التطور فلم تتغاير . فى هذه الفترة انتقل ميزان المدنية الى الغرب وتمخض القرن السادس عشر عن عصر نهضة فكرية شكت فى الأسلوب التجريدى وأخذت بأساليب التجربة والاستقراء والمشاهدة ، وهكذا تبدل العقل من محض التأمل النظرى الى اتخاذ أسلوب قيم فى البحث ، بينما كان الشرق فى ظلام ليله الحالك عاكفا على الأصول القديمة والماحكات اللغوية والاختلافات المذهبية التى لا طائل تحتها . وتمخضت مدنية الغرب عن الحضارة الميكانيكية ، وفعلت هـذه الحضارة فعلها فى اقتراب العالمين الشرقى والغربى ، وكانت نتيجة هذا الترابط أن غزا رجال الغرب بلدان الشرق راجين نشر ثقافتهم والتبشير لمعتقداتهم وترويج تجارتهم ونشر لغاتهم . وكان النضال بين هذه الطوائف شديدا ، وكان ذلك فى صالح الشرقيين : فقد أسس المرسلون الأمريكان ببيروت كليتهم ، وأسس الفرير معاهدهم بمصر ، وأخذت بذور المدنيـة الغربية على أيديهم تنتقل الى الشرق . واقترنت هذه الحركة بقيام محمد على فى مصر ومحاولته اقامة امبراطرية على أنقاض امبراطورية آل عثمان ، فأخذ يستمد من الغرب اسسه ليشيد عليها دعائم دولته ، وكان أثر كل هذا كبيرا اذ تنبه الناس من سباتهم وأخذوا ينفضون عنهم غبار الجمود . وكان لمدرسة شبلى شميل المادية فى مصر ويعقوب صروف العلمية أثر كبير فى نشر العلوم الغربية ونقل الثقافة الأوروبية الى لناطقين بالعربية ، هذا الى أن خريجى البعثات الأوروبية وجامعة بيروت أيقظوا فى الشعب شعورا عميقا بلزوم جامعة لهم يتلقى فيها ابناؤهم مذاهب المعرفة الحديثة ومبادىء العلوم الايجابية . وفعل هذا الشعور فعله فكانت جهود كثيرة انتهت الى تأسيس الجامعة سنة ١٩٠٨م .

أسست الجامعة على شعور بالحرية الفكرية ، الا أنها لم تقدر على التخلص من آثار العقل اللاهوتى العاكف على التقاليد ، فحالة مصر الاجتماعية وتغلغل التقاليد فى صميم النفسية المصرية كانتا سببا قويا فى قيام الجامعة قريبة من روح الجماعة المصرية مشوبة بشىء من التقاليد . وهذه التقاليد كانت سببا جوهريا فى تضييق الجو الفكرى فى سماء الجامعة — نعم لقد فدعت الجامعة فى بدء تكوينهـا نفرا من الباحثين الغربيين لتدريس العلوم والآداب وعلى أيديهم تخرج نفر من قادة الفكر فى مصر الحديثة . وكـان أثر بحوث هؤلاء المستشرقين فى الأدب العربى كبيرا ، فقد تحرر طلبة الجامعة من الطريقة القديمة وأخذوا بالطريقة التحليلية العلمية ، كما كان لدروس علماء الغرب فى علوم الطبيعيات والكيمياء والحياة آثار كيفت بعض نواحى العقلية الحديثة على نمط علمى . وما أخذت الجامعة تخطو خطواتها للأمام حتى اصطدمت بعقبة الحرب العظمى وما جرت من عسر مالى فوقع الخلاف بين أعضاء مجلس الادارة وظهر الميل الشديد للاقتصاد ، فاستغنى عن كثير من الباحثين من رجال الغرب ، وأضيفت دروسهم الى أساتذة لم يأخذوا بحظ كبير من الروح العلمية المكونة مدار حجر الرحى فى الفكر الأوروبى الحديث ، ورجعت الجامعة الى الوراء آخذة لنفسها مذهبا وسطا بين مذاهب القدماء التقليدية ونزعات المحدثين الارتقائية .

وعقلية الجامعة المصرية تمثل عقلية النهضة الأوروبية التى تظهر لنا من ثنايا التاريخ فى القرن السادس عشر ، فهى عقلية لم تخلص من آثار الماضى وان أخذت بأسس الحاضر .

أما المدرسة الثالثة فهى مدرسة التحرير الكامل ، وهى اثر جماعات من شباب العالم ومصر بالثقافة الأوروبية وانتهالهـم من مواردهـا الخصبة فاستقام تفكيرهم مع التفكير الغربى فقاموا ينادون بتحرير العقلية المصرية من كل آثار الماضى ووجوب انتحالها لعقلية الغرب . وزعيم هذه المدرسة شبلى شميل الفيلسوف السورى المشهور الذى احدثت آراؤه اثرا كبيرا فى الحياة الفكرية المصرية . فهو أول من حمل لواء التفكير الحر فى الشرق العربى

ونادى بالحرية الفكرية وكون مدرسة فكرية تخرج فيها أمثال اسماعيل مظهر وسلامة موسى وعصام الدين حفنى ناصف وغيرهم من زعماء التجديد الفكرى فى الوقت الحاضر .

واسماعيل مظهر يحدثنا صراحة فى مقدمة كتابه (ملقى السبيل) عن تأثير آراء شبلى شميل فيه ، وكذلك تحدث عصام الدين حفنى ناصف فى أحاديثه المختلفة لمعارفه ، وبهذا تكلم سلامة موسى ايضا .

والمدرسة الحديثة مدينة بجانب من آرائها لمدرسة المقتطف فعلى صفحاتها عرف الجمهور اسماعيل مظهر وسلامة موسى وغيرها ، وقد قامت المدرسة الحديثة على مبدأ تلقيح الفكر العربى بنتاج الفكر الأوروبى شاعرة بالحاجة الشديدة للترجمة ، فقام اسماعيل مظهر بترجمة جانب من الفكر الأوروبى وشاركه فى ذلك سلامة موسى وعصام الدين ناصف . وكانت المدرسة الحديثة فى ذاتها تنقسم الى ثلاث فرق :

(١) المعتدلين وعلى رأسهم اسماعيل مظهر ، و (٢) المتطرفين وعلى رأسهم سلامة موسى ، و (٣) العدميين وعلى رأسهم عصام الدين حفنى ناصف .

ومن أعلام المدرسة الأولى الدكتور زكى أبو شادى ، وقد لخص آراءه فى رسالته المعروفة (مذهبى) . ويصح أن نعده اذا شئنا مؤسسا لمدرسة رابعة مجدده وان تكن غير متجردة ، فلا هى بالمتطرفة تماما ولا هى بالوسط . وقد كيفت له هذا الموقف نزعته الصوفية العلمية ورغبته المخلصة فى خدمة جمهرة المسلمين بنقلهم الى نور العلم الصفى حينما قنع غيره بتجاوزهم والانصراف عنهم . ولولا نكبته المالية كما نكب اسماعيل مظهر ، ولولا ما لاقاه وما يزال يلاقيه من صنوف المحاربة والكيد لكانت لجهوده الدينية الاصلاحية ثمرات فوق ما لها من ثمرات الى جانب ما أثمرته جهوده الأدبية المتحررة فى الفن الشعرى والنقد الأدبى والدراسات الانسانية ، وقد نوه بذلك خليل مطران بك والدكتور على العنانى والدكتور زكى مبارك وغيرهم .

انصرفت جهــود المعتدلين الى البحث العلمى والتدقيق بينما ذهب المتطرفون الى دعوات قومية لم يعرف التاريخ الحديث حركات أشد منها فى مصر ، أما العدميون فمضوا للاصلاح الاجتماعى وانصرفوا له . ولكن حدث ما ذهب بقوة المدرسة الحديثة فقد أصيبت جماعة المعتدلين بنكبة يوم تعطلت مجلة (العصور) منبرها وتكسر قلم زعيمها بعد ما أصيب بخسارة مالية جسيمة ويوم قدم عصام الدين حفنى ناصف للمحاكمة بتهمة الشيوعية ، ويوم تنكرت الأيام لسلامة موسى فأخذ يعانى مجهودا كبيرا فى المثابرة على زعامة المدرسة الحديثة .

كان ذلك كله عام ١٩٣١ .

ولم يكن لذلك من سبب الا أن المدرسة الحديثة لم تقم على شــعور طبيعى فى جماعة تؤمن بها حتى تدافع عن نفسها ، وانما قامت على شعور وأفراد ، ولم تلق من نجاح الا بقدر ما لاقت من قبول لدى الجمهور ، حتى انه لما قامت مدرسة التحرير الأدبى عام ١٩٣١ على يد الدكتور أحمد زكى ابى شادى لم تتمكن رغم كفاحه وصلابته من الحياة أكثر من ثلاثة أعوام . فهنا جميع الحركات التجديدية فاشلة لأنها لا تقوم على شعور طبيعى ومعاضدة بين المفكرين الأحرار وان لم يناف ذلك نفوذ أثرها بمرور الزمن . ولا عبرة باستمرار جهود الدكتور أبى شادى ، فهذه مستمدة من شخصيته القوية وايمانه الراسخ ومن حيويته الفذة ، وليست مستمدة من التساند المدرسى حولها أو الوفاء التام لها . (أنظر كتاب Abushady : The Poet صاحب هذا المقال)

وانى أنتهز هذه الفرصة لأدعو المفكرين الأحرار فى العالم العربى وفى مصر خاصة لتأسيس ندوة تجمع شملهم وتدافع عن قضيتهم العادلة وتعرف الحكومة موقفها الطبيعى ازاءهم فى احترامهم ، وتعمل على خلق جيل يشعر بالحياة الحرة ويعمل على ادماج مصر فى الأسرة المتحضرة العالمية ؟

اسماعيل أحمد أدهم

٣ - مصر والثقافة الأوروبية *

من مناظرة مع الأستاذ فايكس فارس

— ١ —

يجرى تيار الحياة فى نهر الزمان بما يلابسها من العوامل والمؤثرات ، وتمضى الحياة على سننها غير ملوية على شىء ، وتعلو صيحة الجماعات وصرخة الأفراد هنا وهناك ، وتبدو أشبه بالأمواج التى تعلو مجرى النهر صاخبة ، الا انها سرعان ما تغيب فى لجها حيث يحتويها ماؤها الصاخب . ولم تكن البشرية بتارخها الطويل الا تيارات الحياة مضى فى نهر الزمان جريا على نواميس الحياة وسننها ، حتى انك تخلص من دراستك للجماعات الانسانية التى خرجت من جذع الرئيسات ماضية فى سلسلة من التطورات انتهت بجماعات اليوم ، بنتيجة يطمئن اليها العلم ويرتاح اليها العقل وتسكن اليها النفس الا اذا استوحيت المجتمع الانسانى فى تيار الحياة قانونها وسننها" بهذه الكلمات الوجيزة البليغة فى دلالتها اقدم مبحثى ، وهى شديدة الآصرة بموضوعنا الذى هو عندى نتيجة لسنينى من الدراسة ، وما خرجت به خلاصة للنتائج التى انتهيت اليها من دراستى للحياة الاجتماعية والثقافية فى مصر والشرق العربى فى فترة من الزمن امتدت معى من أيام الدراسة حتى عهد التخصص الجامعى ولازمتنى حتى قدر لى أن أقوم من اجلها من وطنى تركيا توفرا على الدراسة .

— ٢ —

للشرق روحه الذى يستوحيه ابناؤه نزولا على وحى مشاعرهم ،

---

* المجلة الجديدة ، مايو ١٩٣٧ ، ص ١٧ ق

ولكل شعب في العالم تراثه التقليدي الذي خرج به من ماضيه والذي يحف به في حاضره والذي تكمن فيه مقدمات مستقبله — تلك التي نطلق عليها اصطلاح « روح الأمة » وهو الذي يربط ماضي جماعة من الجماعـــات بحاضرها ويمضي في الزمان بها الى مستقبلها . ومصر لم تخرج عن كونها مجتمعا استوحى روح الشرق عصورا متطاولة وخرج ككل أمة بثقافة تقليدية كونها على مدى تاريخه الطويل — وان وقفت مصر الآن من سير الزمن تطل على حاضر فقدت فيه عناصرها الحيوية في ثقافتها التقليدية ، تلك الثقافة التي كونتها بما ورثته عن أسلافها الفراعنة من أصول الفن الفرعوني القديم ومظاهر الحياة المعاشية والعادات والأخلاق والصور الأساسية التي تتشـــكل تبعا لها العقيدة . ويكفينا للتثبت من هذه الحقيقة أن نلقى نظرة على الملايين العديدة التي تنزل ريف مصر والتي تنتشر على ضفاف النيل من وادي حلفا حتى البحر الأبيض المتوسط في حياتها المعاشية التي يرتكز عليها المجتمع المصري ، وان نرجع بعصرنا الى الماضي بعدئذ مستمدين من الصور التي نقشت على الآثار والهياكل التي انبثت على جنبات وادي النيل في مصر ، ومن الكتابات التي خطت على أوراق البردي والتي صورت حياة المصريين على العهد الفرعوني لنخرج بصورة تمثل وحدة الحياة المعاشية في مصر من عصور الفراعنة الى يومنا وذلك راجع الى أن الحياة المعاشية صورة من احتياجات البيئة التي يعيش فيها الانسان ، والبيئة واحتياجاتها لا تزال على وتيرتها الأولى ولم تتغاير كثيرا ولا قليلا في مصر ، وفي هذا يكمن سر محافظة الشعب المصري . هذا الى جانب ذلك يقوم منطق التفكير وأسلوب الصياغة — اللغة — والدين مما اكتسبته مصر من غزاة العرب وكان ركنا من أركان الثقافة التقليدية لهذا البلد . ولقد اختلطت هاتان الثقافتان — الفرعونية من جانب والعربية من جانب آخر — فكان من ذلك ما نعبر عنه بالثقافة التقليدية لمصر .

هـذه الثقافة التى هى مزيج من العربية المتكيفة حسـب الفرعونية والفرعونية الآخذة بأسـباب العربية ، هى قرارة الذهنيـة المصرية التى عكفت عليها أكثر من عشرة قرون نتيجة لعوامل اولية اقترنت والمجتمع المصرى منذ ذلك الوقت ، ولا يمكن أن تتقطع أوصال هذه الذهنية من حيث هى تنزل عند حكم البيئة التى احتضـنت الثقافة التقليدية نتيجة لتلاؤمها وتجانسها ، وهى مظهر لغرائز الشعب المصرى وخصائص عنصره وقـد انصبت فى المحيط الذى يحيا به . اذن فكل ما هنالك من سبيل هو تلقيح الذهنية المصرية بعناصر أجنبية تبعث فيها النشاط وتدفعها الى آفاق تتكيف وحالات هذا العصر ، تلقيحا يقترن معه تنقيه الذهنية المصرية من آثار العقلية العربية أو قل الشرقية واذن يكون موضوع كلمتى هو : هل من الخير لمصر أن تلقح ثقافتها التقليدية بعناصر من الثقافة الغربية لتساير مجرى الحياة ، أم تمضى مصر فى أخذها عن الثقافة الشرقية ؟

وقبل كل شىء يجب أن نعرف خصائص كل من الثقافتين . والسبيل الى ذلك موقوف على تحليل كل الى عناصره الأولية . ثم ننظر بعد ذلك هل يمكن لمصر بالعقلية الشرقية أن تسـاير احتياجات هذا العصر وان تحيا بمنطقها فى هـذه الحياة . فاذا لم يمكن ذلك فلنا اذن أن ننظر فى الثقافة الغربية ومقدار ما فيهـا من المرونة لمسـايرة سنن الحياة ونأخذ بجانبها الانسانى . وقبل المضى فى هذا البحث لنا أن نتساءل بداءة ذى بدء ماذا نعنى بلفظة الثقافة الشرقية ؟

نعنى بذلك ثقافة الشرق بأسره بمعنى آسيا كلها ، ان كان ذلك ما نعنيه فستكون الثقافة الشرقية شيئا من ثقافات مصبوبة فى قوالب شتى ، فمن جانب تقوم الثقافة الهندية وهى تباين الثقافة اليابانية فى خصائصها ، ومن جانب آخر نرى ثقافة فارسية وهى مصبوبة فى قالب غير الذى صبت فيه الثقافة العربية . اذن فنحن ازاء مجموع تباينت عناصره واختلفت وحداته وان كانت قرارته واحدة .

لقد كـــان الباعث الوحيد الذى أقام ثقافة الشرق ككل ثقافة أخـــرى اعتبارات طبيعية واجتماعية انفردت الجماعات الأولى التى نزلت الشرق أن تأخذ بها ، ولم تتقوم ثقافة الشرق ـــ ككل ثقافة ـــ بفعل البيئة فحسب ، ولم يحدث بفعل خصائص الجماعات الحيوية وحدها ، انما كانت أثرا تكيف لمجموعة من العوامل الكونية تكيفا تابعته مظاهر حياة هذه الجماعات من الوجهتين المعاشية والعقلية وتأثرت هذه المظاهر بما عرض لمحيطها من الفواعل الاجتماعية والطبيعية ، وتباينت بتباين الظروف التى تركت أثرا ثابتا فى البيئة . وهكذا وجدت لجماعات الشرق شخصية ثابتة مصبوبة فى قوالب شـــتى ، جماعها يكافىء الحالات المتباينة التى يتضـــمنها المحيط أجتماعيا وطبيعيا .

ولا شـــك الآن أن مفهوم الثقافة الشرقية قد وضح ودائرته قد تبينت وأضحى المقصود منه قالبا مخصوصا يتفق وثقافة المصريين .

ولا شك أن القالب المقصـــود فى هذه المناظرة هو الثقافة العربية . وثقافة العرب قريبة من ثقافة المصريين التقليدية نسبيا حيث الثقافة العربية عنصر أساسى فى ثقافة المصريين التقليدية .

— ٤ —

لا ريب عندى كأحد العلماء فى أن خصائص كل ثقافة لا يمكن تخليصها عن العوامل التى كونت طبيعة العنصر الذى يعرف الثقافة منسوبة اليه . وهذه العوامل والمؤثرات تؤثر فى العنصر وعلى تمادى الزمن تجعل له روحا ثابتة تميزها عن غيرها من العناصر . ودراسة هذه الروح الثابتة التى تظهر فى جميع مظاهر ذلك العنصر خاصة اياه بصورة معينة من الحياة المعاشية ومزودة العنصر بصفات عقلية وآدمية معينة ، لا غنية للباحث عنه لأن الثقافة شىء يتبع وجود الجماعة الانسانية ويتأثر بالعوامل والمؤثرات التى تتكيف تبعا لها الجماعة الانسانية ، وينعكس على محيط الجماعة بخصائص مستمدة من غرائز العنصر وطبيعة الجماعة .

فاذا نظرنا فى ضوء هذه الفكرة للثقافة العربية ، فأول شىء سنلمسه فى هذه الثقافة أنها ذاتية وتلك تكأة للفردية ، وذلك راجع لاعتبارات طبيعية واجتماعية ، فلقد استقرت أصول الجماعات العربية فى شبه جزيرة العرب فى الألف السادس قبل الميلاد فى حالة بدائية آخذة بالحياة البدوية . والبداوة لأهل البادية بداية الحياة الاجتماعية ، لأن فيها تتجلى روح القبيلة التى بها تحتفظ الجماعات البدوية ببقائها وتصون كيانها فى الصحراء . ولقد إنقسرت هذه الجماعات على التأثر بقوى عناصر الطبيعة فى برارى شبه جزيرة العرب وقفارها ، وذلك فى المعركة التى دخلتها مع عناصر الطبيعة فخلصت من ذلك بحاسة شعورية اصبحت رسيسة فى نفوس العرب ، تلك حاسة التواكل والايمان بالقضاء وبقوة عليا هى صورة من عقيدة التوحيد والتنزيه انتهت اليها تحت عوامل التهذيب . كما أن سعيهم للقوت جعلهم يخلصون بحياة اقتصادية تقوم على أساس من التنقل يعضده السيف والطعان والنزال ، حتى ان تلك الصفة الثانوية — صفة الطعان والقتال — أصبحت أولية عندهم ورسيسة فى خطرتهم كمعظم شعوب البرارى والصحارى . خذ الى جانب ذلك عملهم على المكافأة بين تكوينهم وطبائعهم وطبيعة البيئة الخارجية المحيطة بهم دفعهم الى توجيه ذاتى أحدثت كل صور أخلاقهم ، وطبع ذهنيتهم بفكرة الوحدة والاطراد التى تتمثل فى البيئة التى تكتنفهم ، وهذه الذهنية كانت تكأة لصور عقائدهم واحتضنت فى ثنايا فطرتهم وتضاعيفها حساسية خيالية ترجع لحالات نفسية كانت مقدمة لظاهرة الوحى التى تفتحت عنها فطرة العرب وشاركهم فى ذلك بقية الشعوب السامية وبالأخص اليهود . ذا الى ان مطالب الجماعة وحاجاتها فى قفار شبه جزيرة العرب كانت تضطر العرب بتعديل حالاتهم حسب الظروف الطارئة ، وتلك كانت دعامة صفات البدوية التى خرج بها الأعراب ، فحياتهم البدوية واحتياجاتهم المعايشة التى كانت تدفعهم للتعاون والتعاضد فى نطاق ضيق ، هو نطاق الجماعة كما عرفه العرب — وهو القبيلة — وتأثر أخيلتهم بفكرة الوحدة والاطراد اضطرتهم للفناء فى شخص واحد والاستسلام له ، هذا هو الرئيس الروحى للجماعة أو القبيلة ، وتلك كانت تكأة للحكم المطلق عندهم فى حالاتهم

الاجتماعية والمدنية لما اتصلوا بالفراعنة فى وادى النيل واحتكوا بالسومريين والأكديين فيما بين النهرين فى الألف الثانى قبل الميلاد .

هذه الفطرة للعرب وهذه الخصائص لهم هى الطبيعة والغريزة تكيفت تبعا له وللحالات العارضة وللظروف الطارئة التى تركت أثرا ثابتا فى بيئتهم الثقافة العربية . وهى ثقافة لا تتفق ومطاليب هذه الحياة الدنيا ، حيث تنزع بما انبثت فى تضاعيفها من وراثة الى عالم الغيب فتخرج بصور من الغيبيات تقيم عليها حياتها العقلية والمعاشية ، ولا رابط يربطها بهذه الحياة .

— ٥ —

بهذه الذهنية خرج العرب للحياة من فلوات شبه جزيرة العرب بعد أن دانوا لسلطان الاسلام الدنيوى والأخروى ، والذى هو صورة سامية من غرائزهم وفطرتهم تكيفت حسب العوامل التى انصبت فى بيئتهم . ولم يستطع العرب منذ ظهر الاسلام حتى أواخر القرن الثانى أن يخلصوا من تأثير الدين الاسلامى لحظة من لحظات حياتهم ، فخضعوا لروحه المدنية والدينية ؛ وكان الاسلام يقرر توحيد العرب — وسيرة الرسول أوضح مثال لهذه الحقيقة — غير أن توحيد العرب فى وحدة اجتماعية كانت ضربة لخصائص العنصر العربى وكبتا لطبيعته التى لا تعرف غير التفرق والوحدة — سلطانا — على نفسه ، وغير القتال والطعان والسلب والنهب طبيعة له (انظر لصاحب هذا المقال الرسالة الأولى من مصادر التاريخ الاسلامى . الاسكندرية ١٩٣٦ ص ٣٣ — ٣٤) * .

وهكذا قدر للعرب تحت ظروف خارجة عن طبيعتهم وجدت الطريق لبيئتهم ان ينضطروا للخروج موجات صاخبة من قلب شبه جزيرة العرب على مدائن كسرى وقيصر فى الشرق الأدنى وانهمك العرب بالفتوح وانشغلوا بجمع المال وتمصير البلدان ، غير أن خروجهم من فلوات شبه جزيرة العرب

---

* النص الكامل للرسالة المذكورة منشور فى هذا الجزء الثالث من المؤلفات الكاملة للدكتور اسماعيل احمد أدهم : « قضايا ومناقشات » ، القسم الثانى ، الكتابات التاريخية .
المحرر

أيقظت فى الشعوب التى دانت لسلطانهم ، ومن الفرس والروم على وجه خاص حيويتها الكامنة اذ نفضت عن نفسها غبار الجمود وأخذت طريقها لساحة المدنية لتقوم بعملها فى اقامة صرح الحضارة التى عرفت تجاوزا باسم الحضارة والمدنية العربية وهى فى الواقع اسلامية ، ذلك لأن الشعوب التى أسلمت ودانت لسلطان الاسلام الدينى من الأعاجم هم الذين قامت على أكتافهم صرح المدنية الاسلامية ، ذلك لأنهم أقدر على التفكير من العرب وأعرق فى الثقافة والحضارة ، ولهم الظروف المواتية لتأسيس الحضارات ، والمراد بالظروف هنــا حالة البلاد الاقتصــادية والأدبية ومزايا العنصر وغرائزه وملكاته وما أوتى من نشاط ومقدرة على الابداع ، وتأثير مناخه وموارده الطبيعية والاقتصادية واختباراته التقليدية وخبرته المكتسبة وذوقه الفنى ونظامه السياسى والاقتصادى وصفات المجتمع الى آخر ما هنالك مما لا ينبغى اغفاله كعوامل تتقوم بها الحضارات .

— ٦ —

خرج العرب من فلوات شبه الجزيرة وولدوا فى عالم الشرق الأدنى النشــاط ، ولم يتعد دورهم هــذا فى تاريخ القرون الوسطى من الوجهة الابداعية ، فلقد كان العالم الشرقى يغلى فى ذلك الحين بمختلف الفواعل ، فلقد انبثت النســاطرة فى عالم الشرق الادنى يبشرون بمعتقداتهم داعين للمسيحية مصبوبة فى قالب شرقى بحت مستعينين على آرائهم بما انتزعوه من الفلسفة اليونانية من أفكار ، وهكذا قدر للشرق الأدنى . Near East أن يعرف فلسفة اليونان عن طريق النساطرة مشوبة باللاهوت الدينى ، وكانت تلك الحركة النواة التى قامت عليها الفلسفة اليونانية خارج حدود الامبراطورية البيزنطية فى آسيا . وفى مدينة الاسكندرية على شاطىء البحر الأبيض المتوسط قامت مدارس على انقاض المدرسة القديمة التى اشتهرت فى تاريخ الفلسفة القديمة باسم مدرسة الاسكندرية . غير أن الصلة لم تكن قد انفصمت بين تعاليم المدرسة القديمة والمدارس الحديثة ، لهذا تأثر فلاسفة الاســكندرية المتأخرون بتعاليم أســلافهم الذين عرفوا باســم الافلوطونيين — نسبة لافلوطين الفيلسوف السكندرى المعروف — غير

أنهم بجانب تأثرهم بمدرسة الاسكندرية القديمة أخذوا عن اليونان ومفكريهم واعلامهم الشيء الكثير ، فكانت مدارس الاسكندرية منبعا للكثير من الأبحاث العلمية في الطب والفيزيقا ولكيمياء ، والفلسفة وفي المنطق والميتافيزيقا .

بيد أن هذه الحركة الزخمة في الاسكندرية بضروب شتى من البحث واساليبه كانت تنزع بما انبثت في تضاعيف المحفط من نزعة المرجوع الى عالم الغيب نتيجة لاستقواء عجلة التفكير الشرقي . لهذا فسد جو مدرسة الاسكندرية . فلما خرج العرب واحتكوا بمدرستها في مصر وبمدارس النساطرة في الجزيرة وشمالي سوريا ورثوا النزعة التي تدفع العقل للغيبيات ، ولقد ساعد على هذه الوراثة طبيعة العرب وفطرتهم التي ترجع لعالم الغيب دون عالم الشهادة ، وحمل العرب هذه النزعة وأورثوها الشعوب التي دانت لسلطانهم ، لهذا قامت المدنية الاسلامية حاملة في طيات ثقافتها صورا من التفكير الغيبي والنزعات التي ترجع العالم الغيب ، على اعتقاد بامكان ادراكه عن طريق الطلاسم والتنجيم .

ولنا أن نصل من هذا كله مسرعين لغرضنا فالعرب ما انتهوا من فتوحاتهم حتى كان تأثير الاسلام قد ذهب ، وهذه مسألة لها مقوماتها في البيولوجيا الحديثة التي تبين أن خضوع الفرد للعوامل الداخلية أبعد غورا في تكوينه وتأثره من انفعاله بالوسط الذي يحيا فيه ، أو العوامل التي تعرض له في بيئته الخارجية ، فما تأثير العوامل الخارجية الا كتأثير الاستنبات في ازراع الأنواع الوحشية ، فانها مهما ارتقت تحت تأثير الايلاف Domestication فسرعان ما ترجع لصفات أصولها الأولى اذا تركت للطبيعة غير محمية بعناية الانسان ، ولا شك أن تأثر العرب بالروح الذي فرضه الاسلام عليهم لم يتعد تأثر الأنواع الوحشية من نبات بأصول الاستنبات ، فلما ضعفت قوة التأثير وانتهوا بفتوحاتهم عند الحد الذي عنده تنتهي حيوتهم حتى توجهت فطرتهم الأولى الى سيرها الطبيعي وافلتوا من الحالة التي فرضها الاسلام الى ما توحيه غرائزهم وطبائعهم . وانقلبوا يتنازعون ويعيشون حياة الجاهلية متكيفين بالحالات الجديدة التي دلفوا

اليها . وهكذا يصبح عندنا حقيقة لا يتسرب اليها عوامل الشك فى أن الاسلام لم يقو على القضاء على عصبية العرب حيث احتفظت قبائل العرب بها خارج شبه الجزيرة العربية بل وهذه العصبية تشكلت تبعا لكثير من الظروف التى لابست العرب فى تاريخهم .

اذ صح هـذا كله ، ولا اخـاله الا صحيحا ، وقفنا على مسألة هامة يحبوها النقد الحديث بنتائجه ويدعمها بأسسة ، وهى أن العرب لم يغير الاسلام منهم غير الظاهر .

— ٧ —

هذه المقدمات المستفيضة بليغة فى دلالتها على حقيقة الطبيعة العربية وقرارة الذهنية والثقافة العربية . ولهذا لم ينجب العرب على مدى تاريخهم الطويل عالما واحدا أو فيلسوفا . وفى هذا تكمن الأسـباب التى جعلت الذهنية العربية بعيدة عن منطق العلم والفلسفة ، وأقول منطـق العلم والفلسفة لأن العرب عرفوا صورا من العلم والفلسفة ولكن لم تكن نتيجة لتريحة علمية أو فلسفية . واذا عرفنا هذه المقدمات ومقوماتها العلمية أمكننا أن نعرف السر فى أن آداب العرب كانت خلوا من الروح الفنية التى تلقى نورا شعريا على دائرة غنية من الفكر . ويمكننا أن نلخص كل آثار العربى فى أنها عبارة عن هتاف عميق من نفسه نحو الوحدة المتجلية حوله ، والشعر والموسيقى العربية أوضح مثال لهذه الحقيقة . والى هذه الأسباب ترد الأسباب التى قعدت بالآداب العربية عن التصوير لأن التصوير يستلزم التجرد عن الذاتية والعرض للظواهر الموضوعية فى طبيعتها الموضوعية ، وأين هذا من طبيعة العقل العربى القائمة على الذاتية .

— ٨ —

لنا أن نتساءل بعد هذا هل بمثل هذه الذهنية يمكن لمصر أن تحيا ، وهل تصلح أن تكون موضوعا لتلقيح الثقافة المصرية التقليدية ؟ ان الاجابة على هذا السؤال تدفعنا للنظر لقرارة الذهنية الغربية أولا .. ، وأول ما يمكنك أن

تلمسه فى ذهنية الغرب أنها موضوعية وتلك قرارة الذهنية الغربية ، وهى تكأة للحالات الضمانية والتعاونية وهى تعود لاعتبارات طبيعية واجتماعية خلص منها الغرب بثقافته .

لقد أخذت الموجات الانسانية تعلو من سهوب آسيا الوسطى بجموع الآريين وترمى موجات صاخبة على برارى أوربا ، ثم لا تلبث الموجة كثيرا حتى تنحسر لتتلوها أخرى . تلك وقائع حدثت فى فترة امتدت على الزمن أكثر من ثلاثين قرن ، من الألف الثانى قبل الميلاد الى الألف الأول بعده .

فى هذه الفترة تمكن الغربى أن يخلص بعقلية جديدة وبذهنية انسانية ، كانت للظروف وللبيئة بجانب حيوية العنصر الآرى يد كبرى فى تكوينها ، فلقد امتدت الموجة الآرية الأولى فى التاريخ — على ما وصل اليه علمنا — على أوربا حـــوالى ١٨٥٠ ق وانتهت هذه الموجة بقيام شعب اغريقية القديمة بمدنيته التى أثارت تلك الانسانية وبددت سحب الذهنية الأسيوية الغيبية التى القت على العقل الانسانى ظلالا كثيفه .

اتت أصول الاغريق الى أرض هيلاس — فى أربعة مجاميع — الأيوليون والدوريون والأخيون والأيونيون . ونزل الأيوليون والدوريون فى الشـــمال والأخيون والأيونيون فى المورة — البلويونيز — ولكن حدث فى القرن الثانى عشر قبل الميلاد ، أن أغار أهل تساليا على شمالى اليونان فهاجر الأيوليون الى آسيا الصغرى واحتلوا لسبوس — أكبر جزر الشاطىء الأسيوى ، واحتلوا شطئان أسيا الصـــغرى من الدردنيل — هلسبونتس — الى خليج سيروس وعرفت هـــذه المنطقة باسم أيوليا . أما الدوريون فهبطوا البيلويونيز واخضعوا الأجنين ، وهددوا الأيونيين فاضطر بعضهم للصعود الى — أتيكا — فى شمال البلويونيز من جهة الشرق ، وبعضهم نزل أسيا الصـــغرى من سيروس الى نهر ميندروس واحتـــل جزيرتى خيوس — روساموس — وعرفت هذه المنطقة باسم أيونية .

فى هذه المناطق من الأرض فى شمال البحر الأبيض المتوسط قامت

الحضارة الهيلينية وفيها انتظمت الحياة الانسانية لأول مرة فى تاريخ الانسانية على أساس انسانى ، وكانت هذه المناطق مهدا لصفاء الذهن حيث البيئة صافية فخرج العلم والفلسفة منها صافيين . ولم تكن الثقافة اليونانية وحياة الهيلينيين المعاشية خالصة من آثار التلقيح من ثقافات الشرق وحضاراتها ، غير أن هذا التأثر تافه قليل ، هذا الى أنه عرضى لاحق للظواهر ، حتى أن نفرا من اعلام الباحثين فى العصور الأخيرة أمثال العلامة « ريتر » الألمانى والفيلسوف « رينان » الفرنسى والعلامة « زيللر » مؤرخ الفلسفة الألمانى المشهور ذهبوا الى استقلال الثقافة اليونانية عن غيرها من الثقافات ، وليس لنا أن نذهب بعيدا مع هؤلاء أو مع القائلين بتأثر الثقافة اليونانية عن غيرها من الثقافات ، فمما لا شك فيه أن فى ساحة العقليات لم يتأثر شعب هيلاس بمن قبلهم فهم بحق أول رواد الفكر الانسانى ، أما فى ساحة الحياة المعاشية فقد كان التأثر تافها . وكان لهذا الاستقلال النسبى أثره فى أن تقوم الثقافة والحضارة اليونانية صافية من آثار الشرق التى يمكن أن تؤثر على صفاء العقلية .

— ٩ —

نشأ اليونان فى بيئة متقلبة ليس لها اطراد فى الخارج وخلصوا بحكم هذه البيئة بعقلية تمتاز الى جانب توثب خيالها بحدة تصورها ، وخرجوا بكفاءة ذهنية استقرت على المنطق والاستدلال فأصبحت رسيسة فى فطرتهم والنزعة المنقبة والنهج العقلى والتحليلى ، ولقد كان لمجهودهم فى سبيل السعى للقوت أثره فى تركيز حياتهم الاقتصادية على أساس من التعاون والتعاضد استلزمته بيئتهم وطبيعة بلادهم خذ الى جانب ذلك عملهم على التكافؤ بين تكوينهم وطبائعهم والبيئة الخارجية جعلهم يخلصون بتوجيه ذاتى Tropism صبغ ذاتهم بأخلاق مثالية ونزعات انسانية فى النطاق الهيلينى وطبع ذهنيتهم بالعمق وخيالهم بالزخامة Dynamic ومطالب الحياة الاجتماعية دفعتهم للتعاون والتعاضد فى نطاق المجتمع الهيلينى .وكانت الوطنية الاغريقية التى أثبتت جلالتها وارتكازها على الفطرة فى الحروب التى قامت بين الفرس وشعب

اغريقية والتى انقذت الغرب والانسانية من العقلية الآسيوية التى لو قدر لها التحكم فى ربوع بلاد الهيليين لتغير مجرى التاريخ ولكنها الآن فى عصور البربرية الآسيوية ولما قامت مدنية روما ولا حضارة المسلمين ولا أثر من جيلنا الحاضر .

ولقد اعقبت الحضارة الاغريقية حضارة رومانية بربرية ، غير انها ورثت تراث الهيلينيين الثقافى والمدنى ، وحضارة اليونان ومدنيتهم أرقى ما وصل اليه الانسان من جهة عقلية من حيث الرقى والذكاء والقدرة على التحليل فى التاريخ ، ذلك أنها وان كانت بدائية الا أن طابعها انسانى عقلى ، فلقد نجح اليونان فى تخليص العقل من آثار الميثولوجيا وتحريره من ربقة العقائد ، ونظروا الى العالم بذهن خالص حر لم تفسده عقيدة ولا تقليد فنجحوا بما انبث فى فطرتهم من كفاءة القياس والاستدلال أن يخلصوا باقامة الحياة الانسانية على ما تقتضى الحياة من حاجات ووضعوا عن طريق المنطق الانسانى نظاما للحقوق البشرية يوافق الحياة ومطالبها ، فعرفوا للمرأة مقامها فى المجتمع وللفرد حقوقه فى نطاق الجماعة . وجملة القول كانت العقلية اليونانية عقلية انسانية صرفت كل همها لصالح الانسان . لم ينزل بمقرراتها وحى ولم تهبط من السماء ، انما كانت وفق مطاليب الحياة وفهم طبيعة الانسان .

— ١٠ —

قامت المدنية الرومانية على ميراث الاغريق ، غير أن المسيحية سرعان ما غزت روما وهبت عليها حاملة معها نزعات المنطق الأسيوى والروح الشرقية ، الا أن الحضارة الرومانية ابتلعت المسيحية وامتصتها ومثلتها حسب الطبيعة الغربية . وكان ذلك خلافا للمنطق الغربى ، ولو لم تكن ديانة المسيحية روحية محضة قابلة للكثير من التفاسير مرنة بطبيعتها غير حاملة فى طياتها نظاما للحياة الاجتماعية ونظما وشرائع كما هو الحال فى الاسلام لقام نضال عنيف بين منطق الغرب العقلى الانسانى وأصوله مجتمعة وبين منطق الشرق الغيبى وروح النسك السامية وشرائع الشرقيين .

ومن يدرى فلربما كان مصير أوربا أن تصبح فى الحالة التى نلمسها فى مسلمى البلقان وشرقى أوربا . يقول الأستاذ هابل أدم بك احد كبار علماء الاجتماع فى تركيا ما ترجمته .

« ان مسلمى بوسنة (مقاطعة من يوغوسلافيا الآن) ومسيحييها خير مثال يمكن أن نقدمه لنؤيد به فكرتنا فى أن الشرق كاد يلتهم الغرب بمنطقه وروحه . فمسلمو البوسنة قد انتحلوا حياة العرب الاجتماعية فى قلب أوربا ، فما الذى كان ينجى الغرب فى مثل هذا لو قدر للمنطق الأسيوى ان يتحكم فيها ؟ ».انتهى ملخصا من كتابه مصطفى كمال كتابى. استامبول ١٩٢٦ جهان كمثجان س) .

لقد كانت روحانية المسيحية سببا فى نجاة الغرب ، وتلك مسألة خارجة عن نطاق بحثنا الا أنها بليغة فى الدلالة على المنطق الشرقى وآثاره والهوة السحيقة بين روح الشرق ومنطق الغرب .

نضب معين حيوية روما لعوامل داخلية وهاجمها الهمج من الجرمان والصقلب أو السلاف والهون وسقطت امبراطورية الرومان الشرقية . على مقربة من الشرق فتأثرت بروح النسك الأسيوية وبنزعات المنطق الغيبى الشرقى . ودانت الامبراطورية بدين المسيح وتمكنت المسيحية من الاستقرار فيها حاملة معها الكثير من أساليب المنطق الغيبى ، وقام صراع بين منطق الشرق والغرب حتى ناصر أحد الأباطرة المنطق الشرقى بتحريمه تدريس الفلسفة واغلاقه لمدارسها — وكانت الفلسفة الى ذلك الوقت هيلينية صرفة — لتقوم عوضا عنها منطق الشرق ممثلا فى اللاهوت المسيحى وغيبيات النصرانية .

فى ذلك الوقت كانت بلدان الشرق فى سبات عميق تقتلها المجادلات اللاهوت فى حقيقة الثالوث وسرى المسيح والمناقشات من حول ناسوت ولاهوت السيد المسيح . ولما أغلقت مدارس الفلسفة فى أنحاء الامبراطورية الرومانية لم يجد الفلاسفة سبيلا غير المهاجرة فنزلوا شمالى العراق وهبطوا فارس وكانوا النواة الأولى التى تمخضت عن حركة الترجمة والنقل عن

اليونانية للسريانية ثم العربية.وكانت حـــركتهم البذرة التى تمخضت عن مدنية القرون الوسطى فى الشرق .

أما أوربا نفسها فقد كانت رازئه تحت ظلام حالك نتيجة لهبوط الهمج أوربا ــ غير أن هؤلاء ما أخذوا بأسباب التحضر والتمدن حتى كان صفاء ذهنيتهم يرسل أشعة مضيئة تنفذ من أغوار عقلية القرون الوسطى المظلمة ، وهذه الثغرات التى أرسلت منها العقلية الأثرية الجديدة أشعتها تألقت وقتا بشخص روجر بيكون أول من وضع الأسلوب التجريبى فى البحث وأخذ به فى ظلمات القرون الوسطى . ومن الواضح للباحثين فى تاريخ القرون الوسطى على ضـــوء البحوث الأخيرة التى قام بها الأســـتاذان « دل » ر « بيرين » فى انجلترا والأستـــاذ « بيرنين » البلجيكى أن نزول الهمج فى أوربا واسقاطهم للدولة الرومانية الغربية لم يغير الكثير من الحياة المعاشية فى أوربـــا فهنالك رابطـــة بين الرومان وبين هؤلاء الهمج من حيث النظم الاجتماعية والاقتصادية . فلقد كانت بحوث الباحثين فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية خلال القرون الوسطى اكتشاف حقائق مهمة فى أن أوربا فى القرون الوسطى احتفظت بكثير من الشعوب التى عاشت فى كنف القيصرية الرومانية ونظمها الادارية وعاداتها ، وأن الهمج لم يحدثوا من أثر تعدى قضاءهم على التجارة الواسعة النطاق وعلى الادارة العامة ، وقامت بدل ذلك بيوتات تجارية صغيرة تستطيع كفاية أهلها بمنتجاتها ، فكانت بذلك مقدمة للعهد الاقطاعى . وهكذا قدر لهؤلاء الهمج أن يركزوا الحياة الاقتصادية فى المعمل الصغير وبذلك وضعوا النواة لعهد الانتاج الصناعى .

— ١١ —

امتدت موجة العرب عن طريق الأندلس على الغرب ، غير أن الغربيين كانوا قد استيقظوا من سباتهم وأخذت الشعوب الهمجية التى نزلت أوربا تتحضر وتتمدن فوقفوا فى وجه العرب وأوقفوا مد الموجة العربية عندما تفاقم امرها واجتازت سفوح البرينيه.وأخذت تمتد حتى ضفاف نهر اللوار . وكان نجاح شارل مارتل البطل الكبير فى ايقاف جحافل العرب وصده لهم سببا

أن تأخذ الموجة الغربية فى الانحسار ولم يمض قرنان أو أكثر حتى انحسرت الموجة العربية عن أسبانيا كلها واستقرت فى المغرب .

وكان نزول العرب الأندلس واقامة دويلات لهم فى أسبانيا سببا فى أن تزهر حركة أدبية فلسفية نظرا لوجود العقل الغربى وراء العرب وذهنيتهم الشرقية ، فقام أمثال ابن الطفيل وابن رشد وغيرهما من أعلام المغــرب والأندلس ، غير أن الجو الشرقى الذى خلقه العرب بكيانهم الاجتماعى قضى على الآثار التى كان يمكن أن تنتج عن تعاليم فيلسوف مثل ابن رشد يجرى فى عروقه الدم الأسبانى . وفى ذلك الوقت كانت العقلية الغربية رازحة تحت كاهل اللاهوت الكنسى الذى قام فى روما باقامة كرسى البابوية التى جعلت نفسها رقيبة على النفوس والعقول ، غير أن الوقت كان قد تقدم والعقلية الجرمانية لم تكن ترى فى تسلط البابا ورقابة روما ظلا شرقيا بعيدة عن الفطرة الأوربية فعملت على تقطيع أوصال البابوية والكنيسة الرومانية عندها : وكان الصراع شديدا بين البابا ممثلا روح الشرق ومنطلقه الغيبى وبين دعاة الاصلاح الدينى من الألمان الذين يمثلون منطق الغرب . وفى هذا الوقت ، الذى كان فترة صراع قوى شق لوثر طريقه للوجود ودعى ※ للاصلاح الدينى فكانت دعوته مقدمة لعهدين عهد الاصــلاح الدينى وعصر الأحياء الفكرى .

— ١٢ —

تحررت العقول من تحكم العقلية البابوية وانطلقت عجلات الفكــر الغربى تعمل من جديد مستوحيه فطرتها وأخيلتها فى طبيعتها ، فنظرت للماضى فلم تجــد غير تراث الهيلنين ، ولكن هنالك المســلمين وقد عملوا الثقافة الاغريقية وتركوا تراثا عظيما فى العلوم والفلسفة ، فاذن لابد من دراسة التراثين الاغريقى والاسلامى . ولقد أوضح البحث لهم أن صفاء العقلية الاغريقية لم يعرفها العرب ولا المسلمون حيث أخذوا ثقافة الاغريق عن طريق النساطرة ومدرسة الاسكندرية مشوبة باللاهوت المسيحى وبغيبيات النسطورية . أما تراث المدنية الاسلامية فحقا أن المسلمين أضافوا الشىء

※ هكذا فى الأصل والصواب « ودعا » . المحــرر

الكثير على تراث اليونان فى الطب والفلك والرياضيات والفيزيقا والفلسفة لكنها لم تكن نتيجة لذهنية خالصة علمية أو فلسفية الا فى القليل بل كانت للظروف يد كبرى فى ايجادها . وما كشف الغربيون هذه الحقيقة حتى اخذوا فى الرجوع الى التراث الهيلينى نفسه ، وكانوا قد مضوا فى الترجمة عن العرب ، وبدأ عصر الأحياء والنهضة بالترجمة والنقل عن الاغارقة ونشرت لمؤلفاتهم التراجم اللاتينية . وكان للطباعة يد طولى فى قيام الذهنية الغربية الحديثةفىفترة قصيرة لم تتجاوز الأربعة القرون على تراثالهيلينين الذى مكنت المنطق الاغريقى بين ظهرانى أبناء العرب .

واقترنت هذه الحركة بأن شك نفر من رجالات القرن السادس عشر فى صلاح الطريقة الغيبية التى ورثوها عن الشرق وأخذوا يحاولون أن ينظموا العالم بعدة سنن تنظم من حدوث حوادثها — تلك هى سنن الطبيعة — واستنادا على هذا المنهج الاستقرائى والتجريبى نجح الغرب فى اقامة عقلية علمية .

فالثقافة الغربية تقوم على أساس من فطرتها تستمدها من عنصريتها الآرية وطبيعتها وبيئتها كونتها على مدى الدهور والأعوام فى أجيال لا تعيها الذكريات .

— ١٣ —

ان كيان كل جماعة ، تتأثر بفواعل عديدة يتفاعل مع بعضها البعض نتكون محيط الحياة الانسانية . وهذه الفواعل تظهر فى أقوى مظاهرها من طريق **« مركز الجذب الاجتماعى »** * — وهو الميل العام فى المجتمع نحو شىء بعينه — ، ومركز الجذب الاجتماعى فى عصرنا هذا هو ثقافة الغرب ومنطقه ولا يتنازع اثنان على هذه الحقيقة ، يثبت من هذه الحقيقة أن كل الشعوب الشرقية أما أخذت أو آخذة بمنطق الغرب منجذبة لها بحكم محيط الحياة الانسانية . لقد ساعدت على قوة « مركز الجذب الاجتماعى »

---

* تمييز الكلمات من عندى .

« المحرر »

فى هـــذا العصر المدنية الصناعية التى ربطت مقدرات الشـــعوب ببعض وشبكتها بمجموعة من الصلات لا يروى لها التاريخ الانسانى مثلا .

ومصر كمجتمع انسانى مضطرة بطبيعة تكوينها وكنانها أن تنجذب نحو ((**الغرب وثقافته**)) * وتتأثر بها شاءت أو لم تشـــأ فان لقوة الجذب الاجتماعى طاقة على جذب مصر للثقافة الغربية . فاذا عرفنا هذه الحقيقة فانه يكون السؤال الذى يتكيف مع هذه المقدمات : هل من الخير لمصر أن تعمل على تقوية ميلها نحو « مركز الجذب العام » فى عصرنا وهو « ثقافة الغرب » ؟ واذا كان ذلك خيرا لمصر فهل من الخير لها أن تعمل على تقطيع أوصال « الثقافة العربية » بين ظهرانيها ؟ وان كان هذا خيرا لهـــا فهل تنتحل « ثقافة الغرب » انتحالا أم ترجع لفطرتها وطبيعتها لتكيفها حسب احتياجات هذا الجيل ؟

ان الاجابة على هذه الأسئلة واضحة السبيل ولا تحتاج لجهد كبير ، فيكفى أن تقوم الحياة فى العالم على أساس غربى لتأخذ مصر بها ، هذا الى أن منطق الغرب جرب واختبر فأسفر اختباره عن نجاحه . ففى طريقه اعترف لأمريكا بحق الحياة ، وتحضرت اليابان بأن اتبعت وسائل وأسباب العقلية الغربية ، وكذلك ممالك البلقان ، فانها فى الماضى لما كانت تنزل عند حكم آل عثمان ، مرتبطة مقاديرها بمقادير العثمانيين كانت فى انحطاط حيث كانت الآستانةتجذبهم للحياة والمنطق الشرقى،فلما انفصلوا وأخذوا بمنطق الغرب تحضروا . وهذه تركيا اعترف لها بحق الحياة منذ أخذت بمنطق الغرب . ولرب معترض يقول لا يكفى أن تقوم الحياة على أساس غربى حتى نأخذ بها فى هذا العصر ، انما يجب أن نأخذ بالصالح . ولربما كان هذا فى الشرقى ومنطقه ! والاجابة على هذا جلية فى أن الصالح ماساير سنن الحياة ونزل عند تيارها ومنطق الحياة الغربى انسانى ينزل عند سنن الحياة حيث هى تقوم على ما تقتضى الحياة من حاجات وما تعترض من نظم لمجتمع توافق الحياة ومطالبها فالعقلية الغربية عقلية انسانية همها صالح

---

* تمييز الكلمات من عندى .

المحرر

الانسان عن معرفة السنن التى تتحكم فى كيانه والعمل للتكافؤ بين المقدر للانسان وبين ما ينفعه وما هو فى صالحه بينما العقلية الشرقية عقلية لاهوتية منصرفة للغيب مؤمنة بالقضاء والقدر فأين هذه الذهنية من عقلية الغرب الارتقائية .

والاجابة على الشق الثانى من السؤال يرتبط بالسؤال الأخير ارتباطا وثيقا لأنه لا يمكن أن يقوم مجتمع ناهض له كيانه واستقلاله اذا لم يستوح فطرته وطبيعته ، فاذا صح هذا فالسؤال يتبين ودائرته تضيق والمقصود يتضح فى هل « الثقافة العربية » تتفق مع الفطرة والطبيعة المصرية ؟

— ١٤ —

ان الاجابة واضحة فى أن المصريين عنصر غير سامى — عنصر يتفق ودليلة الدموى مع شعوب البحر الأبيض ألمتوسط ، فلقد اتضح من مباحث الدكتور محمد شرف وغيره أن المصريين لهم وحدة دموية واحدة هى ٧ ، ١ وأن صلتهم الدموية بالعرب بعيدة وأن الفتح العربى لم يؤثر على دماء المصريين ، وهذا أن أثبت شيئا فذلك أن المصريين عنصر مستقل عن العرب، له أخيلة وثقافته ومنطقه المستقل عن أخيلة وثقافة ومنطق العرب . وهذه المقدمة تؤدى الى نتيجة منطقية لا مرد منها وهى العمل على التخلص من العقلية العربية أن كان لها ظل فى مصر . ولا شك فى ظل الثقافة العربية فى مصر غير يسير فاللغة والعقيدة قد تكيفت على غرار عربى ومتى عملت مصر على تقطيع أوصال العقلية العربية بثورة كبيرة تتصل بمشاعر المصريين قبل عقولهم حتى تتمزق أوصال العقلية العربية كان للمصريين كيان مستقل تكفيه حسب احتياجات الجيل وتلحقه بآثار المنطق الغربى فتدلف الى الحياة الصحيحة على أساس من المنطق الانسانى الذى عرفه الغرب .

لقد وضح السبيل والحياة فن له منطقه الصرف فان كانت مصر تريد أن تحيا فالطريقة بينه ممهدة السبيل . ولينظر أبناء مصر لفطرتهم وليرجعوا بطبيعتهم — وهى فرعونية — وليدرسوا السنن التى تتحكم فى وجودهم وفى

كيان المجتمع المصرى وليعملوا على تغيير المقدر بما يتفق وصالح مصر وفائدة كيانها ، فالعلم والثقافة الغربية يجهزان ابنـــاء مصر بمحراث قوي يشق لهم سبيل الحياة .

اعملوا يا أبناء مصر على التحرر من الكابوس العربى واعملوا للرجوع لطبيعتكم الفرعونية ولقحوا ثقافتكم التقليدية بأسباب الذهنية الغربية ، فتتغاير تلك الى صورة تتفق والعصر الجديد الذى دلف اليه العالم المتمدن .

١٥ –

أن للذهنية الغـــربية قرارة واحـــدة وان تكيفت حسب كل عنصر وطبيعته فهى تأخذ شكلا فى ألمانيا غير الذى تأخذه فى فرنسا وتنصب فى قالب فى روسيا غير الذى تنصب فيه فى انجلترا . ولكن للغرب شخصية ثابتة كما للشرق شخصية ثابتة ، وكل جماعها يكافىء الحالات المتباينة التى يتضمنها محيط كل اجتماعيا وطبيعيا . فاذا وضح هذا فتكون دائرة تلقيح الثقافة المصرية قد تبينت بقرارة الذهنية العربية لا للقوالب الشتى التى تنصب فيها الذهنية الغربية . أقول هذا لاجلاء غامض قد يستغله دعاة العربية فى هذا القطر المسكين الذى ينقض جزعا على مستقبله من دعاة العربية Panarabism ولم يدفعنى الى هذا الا لرغبة فى العلم ونزعتى الانسانية الى ان أقف موقف المرشد فى بلد فقد مرشديه وضل سبيله بين مختلف الدعوات .

ان العربية والاتحاد العربى يا أبناء مصر لم يجدكم فى ماضيكم خيرا ولن يجديكم فى حاضركم ولا فى مستقبلكم ، فانفضوا غبار الجمود والحياة بينة الطريق ممهدة لكم فادلفوا اليها بأقدامكم .

اتركوا اللغة العربية الفصحى فلكم فى العامية لغة قومية ، نظموها وضعوا لها قواعدها . تحرروا من ربقة اللغة العربية واستعبادها لكم . وانى شخصيا لم أعرف العامية الا منذ أعوام قلائل حيث عرفت العربية من

الكتب وعلى ايدى الأساتذة المستشرقين وفى فترات قليلة ترددت فيها على مصر . ولكن منذ حططت رحالى فى مصر لدراسة حياتها الاجتماعية والأدبية وقفت على ثروة جديدة هى اللغة المصرية وهى العربية العامية خطئا والعربية التى تكيفت ومحيط مصر فى الواقع ، فهذه هى لغتكم وهى أولى بعنايتكم من احياء لغة بدولا يربطكم بهم صلة ولا رابط .

منطق الغرب قائم على العقل والذهن

وروح الشرق على العاطفة فحسب

والأول ينتهى بكم الى الحياة الانسانية فى صميمها

والثانى يذهب بكم الى الآخرة ولكن فى هذا الحياة !

اسماعيل احمد أدهم.

٤ ـ عقيدة الألوهة

« مـــــذهبى » *

دكتور احمد زكى ابو شادى

ايها الاخوان ..

فى هذا الشهر المبارك يحلو السمر والحديث ، وقد شاء فضلكم أن أدلى ببيان عن مذهبى العلمى الدينى فى نور الاسلام الكريم ، وتلبية لحسن ظنكم انتقدم لحضراتكم بهذه الأحاديث التى لا ارى من الحكمة ذيوعها فى الوقت الحاضر لأن الناس عبيد ما ألفوا ، فسرعان ما يغضبون لكل ما يخالف مألوف تفكيرهم بل مألوف عاداتهم . وسأجعل هذه الأحاديث منصبة على ما تعينونه لى من موضوعات ، وسيكون انجازى متفقا مع مداركم العالية فلست داعية اريد التأثير فى العامة بل لا أحفل الا بالخاصة وحدهم ان لم أقل خاصة الخاصة ، فهم الذين يترفعون عن سوء التأويل ويعطون كل مفكر المنزلة التى يســـتحقها ، ولولا الحاحكم لآثرت ابقاء هذه الخواطر نفسى .

عقيدة الألوهة :

منذ سنوات نشر صديقى الأديب الفاضل حسن الجداوى ديوانى الشفق الباكى) وقد توجه بهذه الأبيات بعنوان « الله » :

هو ما تراه بكل حكم مدهش للكائنات وكــــل ما تلقاه
هو جملة من قوة وعــوامل بنت الوجود ولم تزل تخشاه

* (من أحاديث رمضان فى سنة ١٣٥١ بين أعضاء « ندوة الثقافة » القاهرة) .

وتظل تبحث عن حقيقة كنهه وتظل تجهل أصله ومناه
والمرء أصغر عن احاطة عقله بأجل سر ، جل من أخفاه

ومحدثكم صاحب هذا الشعر العلمى التصوفى لم يفته الاطلاع على كتاب(نشوء فكرة الله (The evolution of The idea of God)لجرانت الن Grant Allen وعلى أمثاله من مؤلفات علمية فلسفية وأخصها بالذكر كتاب جوزيف ماكابى (وجود الله) The Existence of God by Joseph Mccabe

ولو كنت أملك الوقت الكافى لنقلت هذا الكتاب الأخير على علاته الى العربية ، لأنى أؤمن بنشر المعارف الحديثة كما هى ولا يرضينى مطلقا الحجر على الاطلاع ، ولا أخشى نشر المعارف اللادينية ما دامت لمفكرين ناضجين بارزين ، وانما يبقى على علماء الاسلام بعد ذلك واجب دفع الشبهات في أدب واتزان ، واللغة العربية هى المستفيدة من كل هذا ، كما أن الأدب الدينى الحديث يزداد شأنه بهذه الثقافة .

ومع اطلاعى الكافى على ما أخالفه من آراء فان ايمانى بالألوهة لا يتزعزع لأنه ايمان تصوفى علمى مصدره شعورى بوحدة الوجود ذهنيا وتكوينيا ، وهذه الوحدة هى فى احساسى الوجدانى الذى لا يضمحل مظهر الألوهة الشاملة .

وانى أعتقد أن آية الكرسى الشريفة هى السند القويم لهذا الايمان التصوفى ، فاسمعوا حضراتكم : « الله لا اله الا هو ، الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم ، له ما فى السموات وما فى الأرض ، من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه ، يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ، ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء ، وسع كرسيه السموات والأرض ، ولا يؤوده حفظهما وهو العلى العظيم » (١) .

فهذه الآية الشريفة الغنية بالتعابير الرمزية هى فى الوقت ذاته ناطقة بالمعنى الفلسفى لوحدة الوجود وللألوهة الشاملة . ولعلكم تأسفون مع

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٥٥ .

على أن جمهرة المسلمين — ولا استثنى المتعلمين منهم — لا يحسون هذا الاحساس المثالى بالألوهة ، بل يكادون ينظرون الى الله سبحانه وتعالى نظرة انسانية على اعتبار أنه شخصية هائلة وكأنه على صورة الانسان الجبار ، وعلى هذا كان تفسيرهم لآية الكرسى تفسيرا محزنا لا يستقيم مع روح الاسلام ولا مع روح العلم والفلسفة .

نبوة محمد :

ليست عندى ذرة من الشك فى اخلاص الرسول (ﷺ) ، ومع أن العلم يدل على أن الوحى متصل بالأعصاب المرهفة فلا أرى فى هذا ما ينتقص الفكرة الدينية ، اذ ليس كل صاحب أعصاب مرهفة أهلا لأن يكون رسولا يستوحى الألوهة ويفيض عنها بتأثراته كما فعل سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ، ولكن كل رسول يجب أن يكون من أهل الأعصاب المرهفة والا استحال عليه تلقى الوحى الالهى من لباب الوجود .

ليس الأديب كلمنت وود Clement wood من المتحيزين للاسلام بل ربما انتقصه ، ومع ذلك فهو القائل فى كتابه القيم (مجمل معرفة الانسان (The outline of man's knowledge) ما معناه أنه ليس مما يشين النبى محمدا أنه كان مريضا بالصرع (أليس هو بشرا كجميع الناس ؟) بل أن هذا مما يزيد أعصابه حساسية وارهافا ، ومما يؤدى الى تقوية نظراته الصوفية وتأملاته الكونية . وقال أيضا ما معناه أن الاسلام دين عظيم يتحدث الى قلوب المؤمنين مباشرة ، وأنه بالرغم من انقسام الاسلام الي طوائف عديدة فان هذه الطوائف ترفعت عن الحروب الهمجية التى اتصفت بها طوائفه مسيحية كثيرة . ومع أن المسيحية دين توحيد (لأن فكرة الثالوث مندمجة فى الواحد الأحد ، وهى فكرة فلسفية) الا أن الاسلام كان أقدر منها على تلقين التوحيد الخالص ونشره .

وليس لي فى هذا المقام أن أتحدث عما يقوله خصوم الاسلام ضد نبوة محمد ، لا لأنى أعارض فى نقل ذلك الى العربية ، فحضراتكم تعلمون أنى أكره الحجر على الاطلاع ، ولكن لأن مسالك الحديث ستتشعب حينئذ بنا

كثيرا . يضاف الى ذلك ان الاسلام كما نعرفه دين عظيم وهو صفوة الأديان السابقة ومكملها ، وقد أشاد صاحبه بالعلم ، فحث على طلبه ولو فى الصين ، وهو بذلك أعطانا اجازة عامة لمسايرة العلم بديننا الشريف ، وهو بسيرته العاطرة مثال الديموقراطية البالغة ومثال الاخلاص المتناهى والايمان الكلى . واذن فلست بالملوم اذا وضعت نبوة محمد فى الموضع الرفيع ، وأسقطت من السيرة النبوية ومن الأحاديث اسقاطا تاما كل ما أراه يتعارض وشرف النبوة أو صدق العلم ، وبهذا المسلك أخلص الاسلام من الشوائب العارضة ومن الحواشى والهوامش المفتعلة .

وفى هذه المعاني أذكر قصيدة (النبى محمد) المنشـــورة فى ديوانى « الشفق الباكى » :

هدمت أوهام القديم محــررا ... أيقال دينك ملؤه الأوهام ؟ !
وشرعت للعقل الحكيم سياســة ... ضمنت بقــاء جلالها الأيــام
بنيت على النفع الأتم وكل ما ... للعلم ، فالعلم الصحيح قــوام
عقل كعقلك لن يبيح جهالة ... أبدا ، فكم سطعت له أحكام
الشمس بعض شعاعه وروائه ... وله على سرر الضــياء دوام
تمضى القرون ولن يزول حديثه ... فحديثه الاشعاع لا الاظـــلام
تفسيره شرح الذى يقضى به ... العلم والابــداع ، والاقــدام
يا هادم الأصنام دينك قــدره ... أن لا تمت لوحيه « الأصــنام »
بين الذين تعصــبوا . وتقهقروا ... وحجاك يا علم الشعوب خصام (١)
هم يحسبون الدهر ليس بسائر ... ودليل شرعك للزمان امــام
آياته بنت الفخار ولم تزل ... تســع الذى ترضى به الأفهام
من انكر العلم الصحيح فدينــه ... وهم ، وليس لمثله اســلام

واذكر من قصيدة (محمد والمراة) فى ديوانى « أشعة وظلال » :

---

(١) اشارة الى الجامدين .

كان نورا بحلمه ، وكذا كان عظيما بخلقه لا يقسى
ملؤه رحمة وفلسفة عزت وعرفان كابر النفس نطس
جعل المرأة حياة فأعطاها حقوق العلى بديلة بخس
فاذا نحن قد غفلنا وحولنا تعاليمه لطمس ونحس
فعلينا مغبة الجهل والخسر وعقبى يأس لنا بعد يأس
ليت شعرى متى نرى الدين احياء ونورا ، وليس ظلمة رمس ؟!

العلم والدين

للعلم نظريات كما أن للعلم حقائق ثابتة لا يمكن نقضها كدوران الأرض والجاذبية والطيف الشمسى وما الى ذلك . أما النظريات فقابلة للتبدل ، وأما الحقائق العلمية الثابتة فهى وحدها التى نأخذ بها فى التوفيق بين العلم والـــدين .

ولذلك جعلت مذهبى فى تفهم القرآن الشريف أن افسر كل ما لا يتفق فى ظاهـــره وحقائق العلم الراسخة تفســيرا مجازيا ، وأن أعتبر النقليات بمثابة رموز ، ولذلك أعتقد انى وفقت توفيقا أحمد الله عليه الى تذوق جمال القرآن الشريف تذوقا تاما يتلائم مع ثقافتى العلمية .

وغير خاف عن حضراتكم أن النزعة الحديثة بين المتعلمين والجامعيين خاصة هى نزعة لا دينية ، وقل بينهم من يأخذ الدين على علاته كما يقدمه النقليون المحافظون . أما خطتى فهى التوفيق التام بين الدين وحقائق العلم الراسخة من ناحية القرآن الحكيم .. وأما عن الأحاديث فانى أرفض رفضا باتا كل حـــديث يناقض العلم الثابت لأنى لا اتصور صـــدوره عن صاحب الرسالة العظمى التى خلقت من الانسانية أمة واحدة فى مشاعرها وان تعددت قومياتها ، وقد سبق بذلك أعلام البشرية الذين لم يجدوا ملجأ لتحقيق هذه الأمنية السعيدة سوى عصبة الأمم ، دون أن يتقدموا حتى الآن خطـــوات تذكـــر .

الديانة الانسانية

لست من المتجردين أيها الأخوان كما أنى لست من الجامدين ، وقد نظرت فى الاسلام نظرة الفاحص فوجدته وريث اليهودية والمسيحية وغيرهما من ديانات عليا ، وأروع مبشر بالديمقراطية السمحة ، ثم وجدته دينا مرنا يساير تطورات الاجتماع ، ولولا ذلك لما صلح لشتى الأمم فى شتى العصور ، ولما انجب امثال الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون واخوان الصفا وابن الهيثم ومحيى الدين بن العربى وابن مسكويه وجلال الرومى وغيرهم كثيرين من الفلاسفة والمفكرين .

واعتقد أن مبادىء الاسلام السمحة ممتزجة بالروح العلمية كفيلة بأن تعطى للانسانية جمعاء ديانة شاملة حتى لمن لا يعتقدون فى الاسلام اعتقادا دينيا صرفا .

فالعلم هو الساعد الأيمن للاسلام العصرى بل للاسلام فى جميع عصوره النيرة . وليس المشايخ هم الذين يخدمون الاسلام بعنجيتهم وجمودهم ، وانما يخدمه من خلصت نواياهم وصح اسلامهم من رجال العلم ، وهؤلاء يجب أن تكون لهم الصدارة فى تفسير كتاب الله العزيز تفسيرا جديدا بعيدا عن الأباطيل والأوهام والأضاليل .

واعتقد أن الاسلام الذى يحترم حرية العقيدة والفكر كما تحترمها أحسن الدساتير العصرية برىء من التعصبات الطائفية والمذهبية الممقوتة ولا يقع وزرها الا على أدعياء الاسلام الجامحين .

تفسير الوجود :

ان جميع التفاسير الدينية للكون وللحياة التى لا تتمشى مع الدين هى شروح من الطفولة للغز الوجود ، وانى أجل الاسلام خاصة عن ذلك ، وحسبنا ان نبيه الكريم يكرر الدعوة الى العلم القويم ويبنى رسالته الخالدة على العلم والتقــوى . والقرآن الشريف كالكتاب المقدس ، متألق بالآيات

النورانية التى تتناول بدائع الطبيعة ومفاتنها وحقائق الاجتماع وأسرار الحياة . فليس لنا أى عذر بعد ذلك اذا طلقنا العلم وانحدرنا بدل أن نتسامى فى تفسير كتاب الله العزيز وتفسير الوجود تبعا لذلك .

وقد عتب على غير واحد من أصدقائى الجامعيين لما أبذله من جهد فى التفسير العلمى للقرآن ولتفسيرى المسائل النقلية كآدم والطوفان والجنة والنار والملائكة والبعث والحساب تفسيرا مجازيا قائلين ان فى ذلك ابقاء على الاسلام ، فى حين أن الاتجاه العصرى يذهب الى التخلى عن الأديان القديمة بعد أن ظهرت متناقضاتنها وخرافاتها الخ .. وأظن أنى فى غير حاجة الى التوكيد (بعد ما أوضحته من مزايا الاسلام وجماله ومرونته ومسايرته التامة للعلم) بأنى انما أؤدى أمانة فى عنقى فحسب ، لا أبغى من وراء ذلك جزاء ولا شكورا .

ولا يتسـع مجال هذه الأحاديث للاطالة المسرفة فى البيان ، فلأذكر على سبيل المثال أنى لا أعتبر (آدم) فردا بالذات وانما النوع الانسانى عند بلوغه منزلة التفكير وفقا للنشوء والارتقـاء ، كما أفهم من (الملائكة) عوامل الخير فى الوجود ، وأجد من روائع الآيات القرآنية والانجيلية التى تؤخذ على حرفيتها صورا شعرية فاتنة من الرموز الملهمة لذوى الألباب .

ان أركان الاسلام خمسة ، وهى واضحة محدودة ، وكل ما عداها هو قابل للتفسير المجازى والاجتهاد تمشيا مع الحقائق العلمية والضرورات العمرانية .

واذا كـان كثيرون من الجامعيين يميلون الى التجرد فانى بروحى المتصوفة المتدينة التى تتغذى فى الوقت ذاته على العلم أميل الى الادماج ، كلما تشرب الاسلام العلم — وهذه طبيعته الأصلية — ازداد نفعا وعظمة وألقا وقوة على مسايرة القرون .

وفوق هذا فنحن الغانمون باعزاز الاسلام سياسيا واجتماعيا ، ما دمنا

بعيدين عن المنجهية والتعصب والجمود ، والاسلام تراث ثمين للانسانية ليس من الهين اسقاطه ، بل من المحال ذلك الا اذا كنا عن حقائق الحياة الاجتماعية والطبيعية البشرية غافلين .

يمكن لحضراتكم أن تطلعوا بسهولة على كتاب (بين الدين والعلم) ، وهو تاريخ الصراع بينهما فى القرون الوسطى ازاء علوم الفلك والجغرافيا والنشوء من تأليف العلامة اندرو وايت وترجمة صديقى الأديب المفكر اسماعيل مظهر ، وبعد ذلك ستشعرون نفس شعورى عن واجب تنزيه الاسـلام عن مثل هذا الصراع الممقوت .

الأدب اللاديني :

يصح أن نعد تسعة أعشار الأدب العالمى الحديث أدبا لا دينيا ، ولكن هذا لا ينهض عذرا لاغفاله ، والا أصبحت لغتنا الشريفة من أفقر اللغات فى الثقافة الحديثة ، فان آراء ولز والدوس هكسلى وبرنارد شو وجدفرى وجود وهالدين وفريزر واضرابهم ليست مما يستهان بها ، ولا يجوز أن تخلو منها مكتبة راقية فضلا عن مثل اللغة العربية التى يتكلم بها عشرات الملايين . نعم من أوجب الواجبات علينا نقل هذا الأدب الى لغتنا لأنه رمز العصر الذى نعيش فيه ، وما على رجال الدين الأعلام الا الرد على الشبهات فيما لا يرضيهم منه . وانى اذ أدعو الى حرية الكتابة والنشر لست بأى حال أتفق مع كل ما ينشر ، ولكنى أحترم عقيدة مواطنى وأرفض الحجر عليهم ، كما أرفض أن يباح هذا الأدب بلغاته الأصلية لعارفيها من المصريين ويحرم الاطلاع على ترجمتها العربية على غيرهم ، ولو كانوا أكبر سنا وأنضـج تفكيرا واقوى نفوذا من الأولين !

اننا نتألم أشد الألم لوقف الحريات الدستورية الكاملة ، ومع ذلك يوجد بين من يكون على الدستور من يدفعهم التعصب الدينى الأعمى أو سواه الى الاستهانة بحرية العقيدة والفكر ، مع أنه لا قيمة للدستور ولا للاستقلال اذا كان قرينهما امتهان الذهن الانسانى ... ومن كانت له مثل هذه العقلية

الرجعية الجامدة أو هذا البله الفكرى ، فهو أبعد من يصلح للائتمان على الحياة النيابية ، وهى بريئة منه . واذا كان الاسلام دين الدولة فليس معنى ذلك تدخله بأى حال فى الحياة الفكرية وفى حرية الرأى والعقيدة ، اذ من الواجب علينا احترام عقائد غيرنا كيفما كانت ما داموا لا ينتهكون حرمة الأخلاق والآداب ، واعتقد إن هذا يتفق وتقاليد الاسلام السمحة التى احتملت الحاد المعرى وسواه منذ عشرة قرون أو تزيد ، فأولى بها أن تحتمل جميع التعاليم الفلسفية الحديثة على علاتها .

وهذا هو نفس ما يجرى فى انجلترا التى دينها الرسمى البروتستانتية ، فان معنى ذلك لا يتجاوز مظاهر الحفاوة بالدين الذى تدين به أغلبية السكان ، دون أن يفكر أحد مطلقا فى هـــذا العصر فى السماح لرجال الدين بتجاوز سلطتهم ومحاولة خنق حرية الرأى والتدخل فى الادارة الحكومية ، ولـــو وقع شىء من هذا فى انجلترا لقامت ثورة عنيفة بسببه .

والأزهر فى الوقت الحاضر يمتاز بأنه عش فسيح للرجعية ، وقـــد ضج المصلحون بالشكوى منه ، وشيوخه الأجلاء مستعدون للاستماع لكل دسيسة ومحاربة المفكرين بشتى الأساليب التى يمقتها الاسلام نفسه ، ومنها الكيد للموظفين فى أعمالهم من وراء ستار لأنهم اعتادوا أن لا يردوا خائبين كلما تقدموا بالشكوى السرية ضد أى موظف ! وهذه حالة من الفساد لا تطاق ، وقد كادت تخنق حرية الفكر فى مصر كما كادت تقضى على الأخلاق الاسلامية نفسها . والشواهد على ذلك مع الأسف اكثر من أن تعد حتى فى أثناء قيام الدستور !

الاصلاح الاجتماعى :

يتمشى مع التفسير النظرى للقرآن الشريف مطابقة لروح العلم ما يقوم به المصلحون الاجتماعيون من التشريع الحديث . مثال ذلك حبس السارق بدل قطع يده اذ أن ظروف الاجتماع الحاضر تدعو الى ذلك ، ولا أرى فى هذا ما يخالف روح الاسلام وأسسه ، واظن أن علماء الاسلام انفسهم قبلوا

ذلك . ومثال ذلك ايضا اثبات الحمل بالطرق المعملية الحديثة بدل الطرق اللولبية الشـائعة فى المحاكم الشرعية التى تؤدى الى تعطيل العدل بدل تنفيذه . ومثال ذلك ايضا الدعوة الى اباحة الزواج المدنى بين المصريين بدل اباحة المهارة الرسمية لنساء المسلمين . فالاصلاح الاجتماعى الذى لا يمس أركان الدين الخمسة ولا ينتهك حرمة الأخلاق والآداب ، وينطبق على اصول العلم لا على الأهواء السياسية أو غيرها ، لجدير بأن نرحب به لأن معناه تقدم الاسـلام والمسلمين ، ولا يقول بعكس ذلك الا جاهل أو مأفون .

بين الدين والتثقيف :

اثبت علم النفس أن الانسـان له أكثر من شخصية ، فأنا لا أعدو تكوينى الطبيعى اذا كنت فى الوقت الذى احرص على مذهبى الدينى الذى اجملته لحضراتكم أحرص كذلك على حرية التفكير عامة . وسألبى مقترحاتكم فى التلخيص بأحاديثى المقبلة لآراء الفلاسفة المحدثين والمعاصرين ، وسيكون تلخيصى على الطريقة الاندماجية association method لا على الطريقة النقدية criticalmethod لأن الطريقة الأولى أوقع فى النفس ، اذ تجعل المحاضر فى موقف صاحب الفكرة نفسه . وليس غرضى من ذلك اجتذابكم الى راى بعينه ، لأن هذه المذاهب التى سأعرضها على حضراتكم سواء أكانت دينية صوفية أم فلسفية أم علمية كثيرا ما يتعارض بعضها مع بعض ، وانما غرضى تذوقكم الفنى لتلك المذاهب بغض النظر عن عقائدكم الخاصة .

ولقد اجملت لكم مذهبى الدينى الاسلامى الذى يتصل به تصوف العلمى الكونى ، فأجرو أن لا يقع فى خلدكم ما وقع فى خاطر صاحبنا الأزهرى الذى اعتبرنى من عباد الآله المصرى (آتون) لمجرد أنه رآنى فى الأوبرا (اخناتون)أمجد ذلك الرب المصرى القديم كما تقتضى ذلك أصول الفن ! ان الطريقـة الاندماجية فى الأدب معروفـة أوربـا ولا تعـرف فى مصر الآ فى عالم المحاماة ، ولذلك يعذر — من يطلعون على الأدب الأوربى لما يقعون فيه من مثل هذه الأوهام ، ولكن ليس لمثل حضراتكم هذا العذر ، وعلى الأخص لأن

مذهبى صريح جلى ، وكل ما يتعارض معه فى أحاديثى المقبلة وتلخيصاتى لحضراتكم لا شأن لى به مادمت سأعرضه عليكم بالطريقة الاندماجية كما أنوى أن افعل . وانى أجعل تحيتكم هذا المســاء قصيدتى التصــوفية (يا كون !) فان فيها روح العباذة ، وهى اليق ما أودعكم به فى ختام هذا الحديث الدينى :

يا كون انت مثالى وفى حياتى حياتك
ألسـت مرآة نفسى واننى مرآتك ؟
ومن جمالك روحى وملء روحى صفاتك
وفى نزوعى وحبى ما عبرت لحاتك
أراك سرا جميلا تبثــــه آياتك
أراك حســنا نبيلا تزفــــه أوقاتك
أراك حبـــا جليلا والحب كالحســن ذاتك
وفى خفوق فؤادى ووجــــــده آهاتك
وفى حنينى ودمعى ما مثلت عبراتك
فأنت كلى وبعضى وفى حياتى حياتك !

فهرس

صفحة

٦٧ تمهيد

٦٧ العامة والتقاليد

٦٧ ترفع الخاصة عن سوء التأويل

٦٧ حصر الثقافة العالية

٦٧ **عقيدة الألوهة**

٦٧ تعريف « الله » (أبيات)

٦٨ نشوء فكرة الله

٦٨ المعارف اللادينية ونشرها

٦٨ الايمان التصوفى

٦٨ آية الكرسى ونفاستها

٦٨ التصوير الشائع لمعنى الله

٦٩ **نبوة محمد**

٦٩ اخلاص الرسول

٦٩ ارهاف الأعصاب والوحى

٦٩ رأى كلمنت وود فى صرعه

٦٩ رأيه فى عظمة الاسلام

٦٩ ترفع الاسلام عن الحروب الهمجية

٦٩ اشادة الاسلام بالعلم

٦٩ اسقاط ما يخالف العلم من السيرة والحديث

٧٠ مدح النبى محمد (شعر)

٧٠ محمد والمرأة (شعر)

صفحة **العلم والدين**

٧١ الأخذ بالحقائق العلمية

٧١ تفسير القرآن

٧١ النزعة الحديثة بين المتعلمين والجامعيين

٧١ التوفيق بين العلم والدين

٧١ عالمية الاسلام

٧١ تفسير المسائل النقلية

٧٢ **الديانة الانسانية**

٧٢ مزايا الاسلام

٧٢ رعايته للفكر

٧٢ الاسلام العلمى ديانة شاملة

٧٢ خدام التفسير

٧٢ براءة الاسلام من التعصبات

٧٢ **تفسير الموجود**

٧٣ الشروح البدائية فى الأديان القديمة

٧٣ تألق القرآن بالآديان النورانية

٧٣ تفسير المسائل النقلية

٧٣ اركان الاسلام وما عداها

٧٣ بين التجرد والادماج

٧٣ اعزاز الاسلام سياسية واجتماعيا

صفحة

٧٤ **الأدب اللاديني**

٧٤ صبغة الأدب الحديث

٧٤ واجه نقله الى العربية

٧٤ موقف رجال الدين ازاءه

٧٤ الحجر على الاطلاع

٧٤ الحرص على الحريات الدستورية

٧٤ معنى « الاسلام دين الدولة »

٧٤ احترام العقائد

٧٤ التقاليد الانجليزية

صفحة

٧٤ الصراع بين العلم والدين

٧٥ الأزهر عش الرجعية

٧٥ محاربة الأزهر للفكر والمفكرين

٧٦ بين الدين والتثقيف

٧٦ **بين الدين والتثقيف**

٧٦ الحرص على الدين والحرص على الفكر

٧٦ تلخيص الآراء الحديثة على الطريقة الاندماجية

٧٧ المناجاة التصوفية

٧٧ قصيدة (يا كون !)

٥ ـ لماذا أنا ملحد ؟ *

(كتبت على اثر مطالعة « عقيدة الألوهة » للدكتور احمد زكى أبو شادى)

لما جهلت من الطبيعة امرها — وأقمت نفسك فى مقام معلل
اثبت ربا تبتغى حلا به — للمشكلات فكان أكبر مشكل ! *

تـوطئـة

الواقع أننى درجت على تربية دينية لم تكن أقوم طريق لغرس العقيدة الدينية فى نفسى . فقد كان أبى مسلما من المتعصبين للاسلام والمسلمين وامى مسيحية بروتستانتية ذات ميل لحرية الفكر والتفكير ، ولا عجب فى ذلك فقد كانت كريمة البروفسور وانتهوف الشهير . ولكن سوء حظى جعلها تتوفى وأنا فى الثانية من سنى حياتى ، فعشت أيام طفولتى حتى أواخر الحرب العظمى مع شقيقتى فى الآستانة ، وكانتا تلقنانى فى تعاليم المسيحية وتسيران بى كل يوم احد الى الكنيسة . أما أبى فقد انشغل بالحرب وكان متنقلا بين ميادينها فلم أعرفه أو أتعرف اليه الا بعد أن وضعت الحرب أوزارها ودخل الحلفاء الآستانة . غير أن بعد والدى عنى لم يكن ليمنعه عن فرض سيطرته على من الوجهة الدينية ، فقد كلف زوج عمتى وهو احد الشرفا العرب أن يقوم بتعليمى من الوجهة الدينية ، فكان يأخذنى لصلاة الجمعة كل يوم جمعة ويجعلنى أصوم رمضان وأقوم بصلاة التراويح ، وكان هذا كله يثقل كاهلى كطفل لم يشتد عوده بعد ، فضلا عن تحفيظى القرآن والواقع أننى حفظت القرآن وجودته وأنا ابن العاشرة ، غير أنى خرجت ساخطا على القرآن لأنه كلفنى جهدا كبيرا كنت فى حاجة الى صرفه الى

---

* الامام ، اغسطس ١٩٣٧ ، ص ٣٦ ، وما يلى .
* البنيان لجميل صدقى الزهاوى .

ما هو أحب الى نفسى . وكان كل ذلك من أسباب التمهيد لثورة نفسية على الاسلام وتعاليمه . ولكنى كنت أجد من المسيحية غير ذلك ، فقد كانت شقيقتاى — وقد نالتا قسطا كبيرا من التعليم فى كلية الأمريكان بالآستانة — لا تثقلان على بالتعليم الدينى المسيحى وكانتا قد درجتا على اعتبار أن كل ما تحتويه التوراة والانجيل ليس صحيحا . وكانتا تسخران من المعجزات ويوم القيامة والحساب ، وكان لهذا كله أثر فى نفسيتى .

كانت مكتبة والدى مشحونة بآلاف الكتب وكان محرما على الخروج والاختلاط مع الأطفال الذين هم من سنى ، ولقد عانيت أثر هذا التحريم فى فردية تبعدنى عن الجماعة فيما بعد ، ولم يكن فى مستطاعى الخروج الا مع شقيقتى وقد ألفت هذه الحياة وكنت أحبهما حبا جما فنقضى وقتنا معا نطالع ونقرأ ، فطالعت وأنا ابن الثامنة مؤلفات عبد الحق حامد وحفظت الكثير من شعره ، وكنت كلفا بالقصص الأدبية فكنت أتلو لبلزاك وجى دى موباسان وهيغو من الغربيين آثارهم ولحسين رحمى الروائى التركى المشهور قصصه ، وأتى والدى الى الآستانة وقد وضعت الحرب أوزارها ودخل الحلفاء الآستانة ولكن لم يبق كثيرا حيث غادرها مع مصطفى كمال الى الأناضول ليبدأ مع زعماء الحركة الاستقلالية حركتهم ، وظللت أربع سنوات من سنة ١٩١٩ الى ١٩٢٣ فى الآستانة قابعا فى دارنا أتعلم الألمانية والتركية على يد شقيقتى والعربية على يد زوج عمتى ، وفى هذه الفترة قرأت لداروين أصل الأنواع وأصل الانسان وخرجت من قراءتهما مؤمنا بالتطور . وقرأت مباحث هكسلى وهيكل والسر ليل وبيجهوت وأنا لم أتجاوز الثالثة عشرة من سنى حياتى . وانكببت أقرأ فى هذه الفترة لديكارت وهويس وهيوم وكانت ولكنى لم أكن أفهم كل ما أقرأ لهم . وخرجت من هذه الفترة نابذا نظرية الارادة الحرة ، وكان لسبينوزا وأرنست هيكل الأثر الأكبر فى ذلك ، ثم نبذت عقيدة الخلود . غير أن خط دراستى توقف برجوع والدى الى الآستانة ونزوحه الى مصر واصطحابه اياى ، وهنالك فى الاسكندرية خطوت أيام مراهقتى ، ولكن كان أبى لا يعترف لى بحق تفكيرى ووضع أساس عقيدتى المستقبلة ، فكان يفرض على الاسلام والقيام بشعائره فرضا ، وأذكر

يوما أنى ثرت على هذه الحالة وامتنعت عن الصلاة وقلت له : انى لست بمؤمن ، أنا داروني أؤمن بالنشوء والارتقاء . فكان جوابه على ذلك أن أرسلني الى القاهرة والحقني بمدرسة داخلية ليقطع على أسباب المطالعة ، ولكني تحايلت على ذلك بأن كنت اتردد على دار الكتب المصرية وأطالع ما يقع تحت يدي من المؤلفات الألمانية والتركية يومى الخميس والجمعة — وهما من أيام العطلة المدرسية — وكنت أشعر وأنا فى المدرسة أنى فى جو أحط منى بكثير . نعم لم تكن سنى تتجاوز الرابعة عشرة ولكن كانت معلوماتى فى الرياضيات والعلوم والتاريخ تؤهلنى لأن أكون فى أعلى فصول المدارس الثانوية ، ولكن عجزى فى العربية والانجليزية كان يقعد بى عن ذلك . وفى سنة ١٩٢٧ غادرت مصر بعد أن تلقيت الجانب الأكبر من التعليم الاعدادى فيها على يد مدرسين خصوصيين ونزلت تركيا والتحقت بعدها بمدة بالجامعة وهنالك للمرة الأولى وجدت أناسا يمكننى أن أشاركهم تفكيرهم ويشاركوننى . فى الآستانة درست الرياضيات وبقيت كذلك ثلاث سنوات وفى هذه الفترة أسست (جماعة نشر الالحاد) بتركيا وكانت لنا مطبوعات صغيرة كل منها فى ٦٤ صفحة أذكر منها :

الرسالة السابعة : الفرويديزم ، الرسالة العاشرة : ماهية الدين ، الرسالة الحادية عشرة : قصة تطور الدين ونشأته ، الرسالة الثانية عشرة : العقائد ، الرسالة الثالثة عشرة : قصة تطور فكرة الله ، الرسالة الرابعة عشرة : فكرة الخلود .

وكان يحرر هذه الرسائل أعضاء الجماعة وهم طلبة فى جامعة الآستانة تحت ارشاد احمد بك ذكريا أستاذ الرياضيات بالجامعة والسيدة زوجته . وقد وصلت الجماعة فى ظرف مدة قصيرة للقمة فكان فى عضويتها ٨٠٠ طالب من طلبة المدارس العالية وأكثر من ٢٠٠ من طلبة المدارس الثانوية — الاعدادية — وبعد هذا فكرنا فى الاتصال بجمعية نشر الالحاد الأمريكية التى يديرها الأستاذ شارلس سمث ، وكان نتيجة ذلك انضمامنا له وتحويل اسم جماعتنا الى « المجمع الشرقى لنشر الالحاد » . وكان صديقى البحاثة

اسماعيل مظهر فى ذلك الوقت يصدر مجلة (العصور) ، فى مصر وكانت تمثل حركة معتدلة فى نشر حرية الفكر والتفكير والدعوة للالحاد ، فحاولنا أن نعمل على تأسيس جماعة تتبع جماعتنا فى مصر وأخرى بلبنان واتصلنا بالأستاذ عصام الدين حفنى ناصف فى الاسكندرية وأحد الأساتذة بجامعة بيروت ولكن فشلت الحركة ! وغادرت تركيا فى بعثة لروسيا عام ١٩٣١ وظللت الى عـــام ١٩٣٤ هنالك ادرس الرياضيات وبجانبها الطبيعيـــات النظرية . وكان سبب انصرافى للرياضيات نتيجة ميل طبيعى لى حتى لقد فرغت من دراسة هندسة أوقليدس وأنا ابن الثانية عشرة . وقرأت لبوانكاره وكلاين ولوباجفسكى مؤلفاتهم وأنا ابن الرابعة عشرة ، وكنت كثير الشك والتساؤل فلما بدأت بهندسة أوقليدس وجدته يبدأ من الأوليات ، وصدم اعتقادى فى قدسية الرياضيات وقتئذ فشككت فى أوليات الرياضة وظللت مضربا مدة من الزمن عن تلقى الرياضيات منكبا على دراسة هوبس ولوك وبركلى وهيوم وكان الأخير أقربهم لنفسى ، وحاول الكثيرون اقناعى بأن اكمل دراستى للرياضة ، ولكن حدث بعد ذلك تحول عجيب لا اعرف كنهه لليوم ، فالتهمت المعلومات الرياضية كلها فدرست الحساب والجبر والهندسة بضروبها وحساب الدوالى والتربيعات ولكن الشك لم يغادرنى ، فسلمت جدلا بصحة أوليات الرياضة ودرست ، وما انتهيت من دراستى حتى عنيت بأصول الرياضة وكان هذا الموضوع سبب نوال درجة الدكتوراه فى الرياضيات البحتة من جامعة موسكو سنة ١٩٣٣م وفى نفس السنة * نجحت فى أن أنال العلوم وفلسفتها أجازة الدكتوراة لرسالة جديدة عن (الميكانيكا الجديدة التى وضعتها مستندا على حركة الغازات وحســابات الاحتمال) وكانت رسالة فى الطبيعيات النظرية . وخرجت من كل بحثى بأن الحقيقة اعتبارية محضة وأن مبادىء الرياضيات اعتبارات محضة ، وكان لجهدى فى هذا الموضوع نهاية اذ ضمنت النتائج التى انتهيت اليها كتابى (الرياضيات والفيزيقا) الذى وضعته بالروسية فى مجلدين مـــع مقدمة مسهبة فى الألمانية : وكانت نتيجة هذه الحياة أنى خرجت عن الأديان

---

* هكذا فى الأصل والصواب « وفى السنة نفسها » . « المحرر »

وتخليت عن كل المعتقدات وآمنت بالعلم وحده وبالمنطق العلمى ، ولشد ما كنت دهشتى وعجبى أنى وجدت نفسى أسعد حالا وأكثر اطمئنانا من حالتى حينما كنت أغالب نفسى للاحتفاظ بمعتقد دينى .

وقد مكن ذلك الاعتقاد فى نفسى الأوساط الجامعية التى اتصلت بها اذ درست مؤقتا فكرتى فى دروس الرياضيات بجامعة موسكو سنة ١٩٣٤ م .

(١)

ان الأسباب التى دفعتنى للتخلى عن الايمان « بالله » كثيرة منها ما هو علمى بحت ومنها ما هو فلسفى صرف ومنها ما هو بين بين ومنها ما يرجع لبيئتى وظروفى ومنها ما يرجع لأسباب سيكلوجية . وليس من شأنى فى هذا البحث أن أستفيض فى ذكر هذه الأسباب ، فقد شرعت منذ وقت أضع كتابا عن عقيدتى الدينية والفلسفية ولكن غايتى هنا أن اكتفى بذكر السبب العلمى الذى دعانى للتخلى عن فكرة « الله » وان كان هـذا لا يمنعنى من ان أعود فى فرصة أخرى — اذا سنحت لى — لبقية الأسباب .

وقبل أن أعرض الأسباب لابد لى من استطراد لموضوع الحادى ، فأنا ملحد ونفسى ساكنة لهذا الالحاد ومرتاحة اليه . فأنا لا أفترق من هـذه الناحية عن المؤمن المتصوف فى ايمانه . نعم لقد كان الحادى بداءة ذى بدء مجرد فكرة تساورنى ومع الزمن خضـعت لها مشاعرى فاستولت عليها وانتهت من كونها فكرة الى كونها عقيدة . ولى أن أتسـاءل : ما معنى الالحاد ؟

يجيبك لودفيج بخنر زعيم ملاحدة القرن التاسع عشر : الالحاد هو الجحود بالله وعدم الايمان بالخلود والارادة الحرة . والواقع أن هذا التعريف سلبى محض ، ومن هنا لا أجد بدا من رفضه . والتعريف الذى أستصوبه واراه يعبر عن عقيدتى كملحد هو : « الالحاد هو الايمان بأن سبب الكون يتضمنه الكون فى ذاته وان ثمة لا شىء وراء هذا العالم » . ومن مزايا هذا التعريف ان شقه الأول ايجابى محض ، بينما لو أخذت وجهته السلبية

لقام دليلا على عدم وجود الله . وشقه الثانى سلبى يتضمن كل ما فى تعريفه بخنر من معان .

يقول عما نوئيل كانت (١٧٢٤ ــ ١٨٠٤ م) :

« انه لا دليل عقلى أو علمى على وجود الله » و « انه ليس هنالك من دليل عقلى أو علمى على عدم وجود الله » .

وهذا القول الصادر عن أعظم فلاسفة العصور الحديثة وواضع الفلسفة الانتقادية يتابعه فيه جمهرة الفلاسفة . وقول عمانوئيل كانت لا يخرج عن نفس ما قاله لوقريتوس الشاعر اللاتينى منذ الفى سنة ، ولهذا السبب وحده تقع على الكثيرين بين صفوف المثقفين والمتنورين بل الفلاسفة من اللأدريين ، وهربرت سبنسر الفيلسوف الانجليزى الكبير وتوماس هكسلى البيولوجى والمشرح انجليزى المعروف قد كانا لا ادريين ولكن هل عدم قيام الأدلة على عدم وجود الله مما يدفع المرء للادرية ؟

الواقع الذى ألمسه أن فكرة الله فكرة أولية ، وقد أصبحت من مستلزمات الجماعات منذ الفى سنة ، ومن هنا يمكننا بكل اطمئنان أن نقول ان مقام فكرة الله الفلسفية أو مكانها فى عالم الفكر الانسانى لا يرجع لما فيها من عناصر القوة الاقناعية الفلسفية وانما يعود لحالة يسميها علماء النفس التبرير racionation ، ومن هنا فانك لا تجد لكل الأدلة التى تقام لأجل اثبات وجود السبب الأول قيمة علمية أو عقلية . ونحن نعلم مع علماء الأديان والعقائد أن أصل فكرة الله تطورت عن حالات بدائية ، وأنها شقت طريقها لعالم الفكر من حالات وهم وخوف وجهل بأسباب الأشياء الطبيعية . ومعرفتنا بأصل فكرة الله تذهب بالقدسية التى كنا نخلعها عليها .

(٢)

ان العالم الخارجى ــ عالم الحادثات ــ يخضع لقوانين الاحتمال probability فالسنة الطبيعية لا تخرج عن كونها اشمال القيمة التقديرية

التى يخلص بها الباحث من حادثة على ما يماثلها من الحوادث . والسببية العلمية لا تخرج فى صميمها عن أنها وصف لمجرى سلوك الحوادث وصلاتها بعضها ببعض . وقد نجحنا فى ساحة الفيزيقا ــ الطبيعيات ــ فى أن نثبت أن (B) اذا كانت نتيجة effect السبب cause فان معنى ذلك أن هنالك علاقة بين الحادثين (B) و (A) . ويحتمل أن تحدث هذه العلاقة بين (B) و (C) وبينها وبين (D) و (E) فكأنه يحتمل أن تكون نتيجة للحادثة (A) وقتا وللحادثة (C) وقتا آخر والحادثة (D) حينا وللحادثة (E) حينا آخر . والذى نخرج به من ذلك أن العلاقة بين ما نطلق عليه اصطلاح السبب وبين ما نطلق عليه اصطلاح النتيجة تخضع لسنن الاحتمال المحضة التى هى أســاس الفكر العلمى الحديث . ونحن نعرف أن قرارة النظر الفيزيقى الحديث هو الوجهة الاحتمالية المحضة ، وليس لى أن اطيل فى هذه النقطة وانما أحيل القارىء الى مذكرتى العلمية لمعهد الطبيعيات الألمانى والمرسلة فى ١٤ سبتمبر سنة ١٩٣٤ والتى تليت فى اجتماع ١٧ سبتمبر ونشرت فى أعمال المعهد لشهر أكتوبر عن « المادة وبنائها الكهربائى » وقد لخصت جانبا من مقدمتها بجريدة (البصــير) عدد ١٢١٢٠ (المؤرخ الأربعاء ٢١ يوليو سنة ١٩٣٧) وفى هــذه المذكرة أثبت أن الاحتمال هو قرارة النظر العلمى للذرة فاذا كان كل ما فى العالم يخضع لقانون الاحتمال فانى أمضى بهذا الرأى الى نهايته وأقرر أن العالم يخضع لقانون الصدفة .

ولكن ما معنى الصدفة والتصادف ؟

يقول هنرى بوانكاريه فى أول الباب الرابع من كتابه «Science et Methode» فى صدد كلامه عن الصدفة والتصادف :

« ان الصدفة تخفى جهلنا بالأسباب ، والركون للمصادفة اعتراف بالقصور عن تعرف هذه الأسباب » .

والواقع أن كل العلماء يتفقون مع بوانكاريه فى اعتقاده (أنظر لصديقنا البحاثة اسماعيل مظهر « ملقى السبيل فى مذهب النشوء والارتقاء » ،

ص ١٦٤ — ١٦٧) منذ تفتح العقل الانسانى ، غير أنى من وجهة رياضية أجد للصدفة معنى غير هذا ، معنى دقيقا بث للمرة الأولى فى تاريخ الفكر الانسانى فى كتابى Mathematik und Physik ج٢ فصل ٧ ، فى صدد الكلام عن الصدفة والتصادف وهذا المعنى لا تؤتينى الألفاظ العادية للتعبير عنه لأن هذه الألفاظ ارتبطت بمفهوم السـبب والنتيجة ، لهذا سنحاول أن نحدد المعنى عن طريق ضرب الأمثلة .

لنفرض أن أمامنا زهر النرد ونحن جلوس حول مائدة ، ومعلوم أن لكل زهر ستة أوجه ، فلنرمز لكل وجه بالرمز الآتى فى كل من الزهرين :

يك : دو : ثه : جهار : بنج : شيش

ل١ : ل٢ : ل٣ : ل٤ : ل٥ : ل٦ فى زهر النرد الأول

ك١ : ك٢ : ك٣ : ك٤ : ك٥ : ك٦ فى زهر النرد الثانى

وبما أن كل واحد من هذه الأوجه محتمل مجيئه اذا رمينا زهر النرد ، فان مبلغ الاحتمال لهذه الأوجه يحدد معنى الصدفة التى نبحثها .

ان نسبة احتمال هذه الأوجه تابعة لحالة اللاعب بزهر النرد ، ولكن لنا أن نتساءل : ما نسبة احتمال هذه الأوجه تحت نفس الشرائط ، فمثلا لو فرضنا أنه فى المرة ن كانت نتيجة اللعب هى :

ل٦ × ك٦ = شيش × شيش = دش

فما أوجه مجىء الدش فى المرة (ن + س) ؟

اذا فرضنا أن الحالة الاحتمالية هى « ح » كان لنا أن نخلص من ذلك بأن اللاعب اذا رمى زهر النرد (ن + س) من المرات وكان مجموعها مثلا ٣٦ مرة فاحتمال مجىء الدش هنا فى الواقع : $\frac{١}{(ن+س)}$

وبما أن ق + س = ٣٦ مرة فكأن النسبة الاحتمالية هى $\frac{١}{٣٦}$

فاذا أتى الدش مرة من ٣٦ مرة لما عد ذلك غريبا لأنه محتمل الوقوع ، ولكن ليس معنى ذلك أن الدش لابد من مجيئه لأن هذا يدخل فى باب آخر قد يكون باب الرجم . وكلما عظمت مقدار س فى المعادلة (ن + س) تحدد مقدار (ح) أى النسبة الاحتمالية وذلك خضوعا لقانون الأعداد العظمى فى حسابات الاحتمال . ومعنى ذلك أن قانون الصدفة يسرى فى المقادير الكبيرة ، مثال ذلك أن عملية بتر الزائدة الدودية نسبة نجاحها ٩٥٪ . أعنى أن ٩٥ حالة تنجح من ١٠٠ حالة ، فلو فرضنا أن مائة مريض دخلوا أحد المستشفيات لاجراء هذه العملية فان الجراح يكون مطمئنا الى أنه سيخرج بنحو ٩٥ حالة من هذه الحالات بنجاح ، فاذا سألته : يا دكتور ، ما نسبة احتمال النجاح فى هذه العمليات ؟ فانه يجيبك ٩٥ فى المائة ، ويكون مطمئنا لجوابه ، ولكنك اذا سألته : يا دكتور ، ما نسبة احتمال النجاح فى العملية التى ستجريها لفلان ؟ فانه يصمت ولا يجيبك ، لأنه يعجز عن معرفة النسبة الاحتمالية .

هذا المثال يوضح معنى قانون الصدفة فى أنها تتصل بالمقادير الكبيرة والكثرة العديدة . ويكون مفهوم سنة الصدفة وجه الاحتمال فى الحدوث ، ويكون السبب والنتيجة من حيث هما مظهران للصلة بين حادثتين فى النطاق الخاضع لقانون العدد الأعظم الصدفى حالة امكان محض . ومعنى هذا أن السببية صلة امكان بين شيئين يخضعان لقانون العدد الأعظم الصدفى ، فمثلا لو فرضنا أن الدش أتى مرة واحدة من ٣٦ مرة أعنى بنسبة ١ : ٣٦ مرة ففى الواقع نحن نكون قد كشفنا عن صلة امكان بين زهر النرد ومجىء الدش ، وهذا قانون لا يختلف عن القوانين الطبيعية فى شىء .

اذا يمكننا أن نقول ان الصدفة التى تخضع العالم لقانون عددها الأعظم تعطى حالات امكان . ولما كان العالم لا يخرج عن مجموعة من الحوادث ينتظم بعضها مع بعض فى وحدات وتتداخل وتتناسق ثم تنحل وتتباعد لتعود من جديد لتنتظم .... وهكذا خاضعة فى حركتها هذه لحالات الامكان التى يحددها قانون العدد الأعظم الصدفى ، ومثل العالم فى ذلك مثل مطبعه فيها

من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف وقد أخذت هذه الحركة والاصطدام فتجتمع وتنتظم ثم تتباعد وتنحل هكذا فى دورة لانهائية ، فلا شك أنه فى دورة من هذه الدورات اللانهائية لابد أن يخرج هذا المقال الذى تلوته الآن ، كما أنه فى دورة أخرى من دورات اللانهائية لابد أن يخرج كتاب (أصل الأنواع) وكذا (القرآن) مجموعا منضدا مصححا من نفسه ، ويمكننا اذن أن نتصور أن جميع المؤلفات التى وضعت ستأخذ دورها فى الظهور خاضعة لحالات احتمال وامكان فى اللانهائية ، فاذا اعتبرنا (ح) رمزا لحالة الاحتمال و (ص) رمزا للانهائية كانت المعادلة الدالة على هذه الحالات :

ح : ص

وعالمنا لا يخرج عن كونه كتابا من هذه الكتب ، له وحدته ونظامه وتنضيده الا أنه تابع لقانون الصدفة الشاملة .

يقول البرت أينشتين صاحب نظرية النسبية فى بحث قديم له .

(مثلنا ازاء العالم مثل رجل أتى بكتاب قيم لا يعرف عنه شيئا ، فلما أخذ فى مطالعته وتدرج من ذلك لدرسه وبان له ما فيه من أوجه التناسق الفكرى شعر بأن وراء كلمات الكتاب شيئا غامضا لا يصل لكنهه ، هذا الشىء الغامض الذى عجز عن الوصول اليه هو عقل مؤلفه ، فاذا ما ترقى به التفكير عرف أن هذه الآثار نتيجة لعقل انسان عبقرى أبدعه .

كذلك نحن ازاء العالم ، فنحن نشعر بأن وراء نظامه شيئا غامضا لا تصل الى ادراكه عقولنا ، هذا الشىء هو « الله ») .

ويقول السير جيمس جينز الفلكى الانجليزى الشهير :

(ان صيغة المعادلة التى توحد الكون هى الحد الذى تشترك فيه كل الموجودات . ولما كانت الرياضيات منسجمة مع طبيعة الكون كانت لبابه . ولما كانت الرياضيات تفسر تصرفات الحوادث التى تقع فى الكون وتربطها

فى وحدة عقلية فهذا التفسير والربط لا يحمل الا على أن طبيعة الأشياء رياضية ، ومن أجل هذا لا مندوحة لنا أن نبحث عن عقل رياضى يتقن لغة الرياضة يرجع له هذا الكون ، هذا العقل الرياضى الذى نلمس آثاره فى الكون هو « الله ») .

وأنت ترى أن كليهما (والأول من أساطين الرياضيات فى العالم والثانى فلكى ورياضى من القدر الأول) عجز عن تصور حالة الاحتمال الخاضعة لقانون الصدفة الشاملة والتى يتبع دستورها العالم ، لا لشىء الا لتغلب فكرة السبب والنتيجة عليهما .

الواقع أن اينشتين فى مثاله انتهى الى وجود شىء غامض وراء نظام الكتاب عبر عنه بعقل صاحبه — مؤلفه — والواقع أن هذا احتمال محض لأنه يصح أن يكون خاضعا لحالة أخرى ونتيجــة لغير العقل ، ومثلنا عن المطبعة وحروفها وامكان خروج الكتب خضوعا لقانون الصدفة الشامل يوضح هذه الحالة . أما ما يقول السير جيمس جينز فرغم أنه أخطأ فى اعتباره الرياضة طبيعة الأشياء لأن نجاح الوجهة الرياضية فى ربط الحوادث وتفسير تصرفاتها لا يحمل على أن طبيعة الأشياء رياضية بل يدل على أن هنالك قاعدة معقولة تصل بينه وبين طبيعة الأشياء . فالأشياء هى الكائن الواقع والرياضيات ربط ما هو واقع فى نظام ذهنى على قاعدة العــلاقة والوحدة . وبعبارة أخرى أن الرياضيات نظام ما هو ممكن والكون نظام ما هو واقع . والواقع يتضمنه الممكن ، ولذلك فالواقع حالة خصوصية منه . ومن هنا يتضح أنه لا غرابة فى انطباق الرياضيات على الكون الذى نألفه بل كل الغرابة فى عدم انطباقها لأن لكل كون رياضــياته المخصوصة ، فكون من الأكوان مضبوط بالرياضيات شرط ضرورى لكونه كونا . من هنا يتضــح أن السير جينز انساق تحت فكرة السبب والنتيجة كما انساق أينشتين الى التماس الناحية الرياضية فى العالم وهذا جعلهما يبحثان عن عقل رياضى وراء هذا العالم وهذا خطأ لأن العالم ان كان نظام ما هو واقع خاضعا لنظام

ما هو ممكن فهو حالة احتمال من عدة حالات والذى يحدد احتماله قانون الصدفة الشامل لا السبب الأول الشامل .

خـــاتمة

ان الصعوبة التى أرى الكثيرين يواجهوننى بها حينما أدعوهم للنظر للعالم مستقلا عن صلة السبب والنتيجة ، وخاضعا لقانون الصدفة الشامل ترد الى قسمين :

الأول : لأن مفهوم هذا الكلام رياضى صرف ومن الصعب التعبير فى غير أسلوبها الرياضى ، وليس كل انسان رياضى عنده القدرة على السير فى البرهان الرياضى .

الثانى : أنها تعط العالم مفهوما جديدا وتجعلنا ننظر له نظرة جديدة غير التى ألفناها . ومن هنا جاءت صعوبة تصور مفهوماتها لأن التغير الحادث اساسى يتناول أسس التصور نفسه .

ولهذه الأسباب وحدها كانت الصعوبة قائمة أمام هذه النظرة الجديدة ومانعة الكثيرين الايمان بها .

أما أنا شخصيا فلا أجد هذه الصعوبات الا شكلية ، والزمن وحده قادر على ازالتها ، ومن هنا لا أجد بدا من الثبات على عقيدتى العلمية والدعوة لنظريتى القائمة على قانون الصدفة الشامل الذى يعتبر فى الوقت نفسه أكبر ضربة للذين يؤمنون بوجود الله .

اسماعيل أحمد أدهم

٦ ـ لمـاذا هـو ملحـد ؟

محمد فريد وجدى *

ان انتشار العلوم الطبيعية ، وما تواضعت عليه الأمم المتمدنة من اطلاق حرية الكتابة والخطابة للمفكرين فى كل مجال من مجالات النشاط العقلى ، استدعت أن يتناول بعضـهم البحث فى العقائد ، فنشأت معارك قلمية بين المثبتين والنافين تمخضت بسببها حقـائق ، وتبينت طرائق ، وآمن من آمن عن بينة ، وألحد من ألحد على عهدته ٠

ونحن الآن فى مصر ، وفى بحبوحة الحكم الدستورى ، نسلك من عـالم الكتاب والتفكير هذا المنهاج نفسه ، فلا نضيق به ذرعا مادمنا نعتقد أننـا على الحق المبين ، وأن الدليل معنا فى كل مجـال نجول فيـه ٠ وان هذا التسامح الذى يدعى أنه من ثمرات العصر الحاضر ، هو فى الحقيقة من نفحات الاسلام نفسه ، ظهر به آباؤنا الأولون أيام كان لهم السلطان على العالم كله ٠ فقد كان يجتمع المتباحثون فى مجلس واحـد بين سنى ومعتزل ومشبه ودهرى الخ فيتجاذبون أطراف المسائل المعضلة ، فلم يزدد الدين حيال هذه الحرية العقلية الا هيبة فى النفوس ، وعظمة فى القلوب ، وكرامة فى التاريخ ٠

هذه مقدمة نسوقها بين يدى نقد نشرع فيه لرسالة ترامت الينا بعنوان:

(*) مجلة الازهر ، الجزء السابع ، رجب سنة ١٣٥٦ ـ ١٩٣٧ م ص ٤٥٧ وما يلى ٠ والدراسة تفنيد لمذهب الدكتور اسماعيل أدهم فى رسـالته « لماذا أنا ملحد ؟ » وقد عرض الاستاذ فريد وجدى فى مجلة الازهـر « الجزء الرابع ، ١٩٤٠ ، ص ٢٢٨ بحث الفيلسوف ساباتييه : « لماذا أنا متدين » ؟ ٠ « المحـرر » ٠

(لماذا أنا ملحد) ، نشرها حضرة الدكتور اسماعيل احمد أدهم فى مجلة الامام الصادرة فى أغسطس سنة ١٩٣٧ ثم أفردها فى كراسة تعميما للدعوة .

بدأ الدكتور رسالته بقوله : أنه ابن ضابط تركى محافظ على دينه وأمه مسيحية هى بنت البروفسور وانتهوف المشهور . ولما كان أبوه لاشتغاله بالحروب لم يتفرغ لتربيته ، كلف زوج عمته أن يهيمن على تثقيفه ، فقام بذلك على أسلوبه ، حتى اضطره لحفظ القرآن .

قال الكاتب فى هذا الموطن : « غير أنى خرجت ساخطا على القرآن لأنه كلفنى جهدا كبيرا كنت فى حاجة الى صرفه الى ما هو أحب الى نفسى منه . وكان كل ذلك من أسباب التمهيد لثورة نفسية على الاسلام وتعاليمه . ولكنى كنت أجد من المسيحية غير ذلك . فقد كانت شقيقتاى – وقد نالتا قسطا كبيرا من التعليم فى كلية الامريكان بالآستانة – لاتثقلان على بالتعليم الدينى المسيحى ، وكانتا قد درجتا على اعتبار أن كل ما تحتويه التوراة والانجيل ليس صحيحا ، وكانتا تسخران من المعجزات ويوم القيامة والحساب ، وكان لهذا كله أثر فى نفسيتى » .

وبين سنة ١٩١٩ و ١٩٢٣ قرأ الدكتور كتاب دارون وخرج منه مؤمنا بالتطور ، ونزح والده الى الاسكندرية وأخذ يتولى ابنه بالعناية ، ويفرض عليه الاسلام والصلاة . قال الدكتور : « انى ثرت على هذه الحالة وامتنعت عن الصلاة ، وقلت لى انى لست بمؤمن ، أنا درونى أؤمن بالنشوء والارتقاء فكان جوابه على ذلك أن أرسلنى الى القاهرة ، وألحقنى فيها بمدرسة داخلية ليقطع على أسباب المطالعة » . كل هذا ولم تتجاوز سنه الرابعة عشرة .

وفى سنة ١٩٢٧ غادر مصر وشخص الى تركيا والتحق بجامعتها ، فدرس الرياضيات ، وأسس مع بعض اخوانه جماعة لنشر الالحاد ، فكانوا يصدرون نشرات فى كل منها ٦٤ صفحة .

ثم التحق بجامعة موسكو وحصل منها على شهادة الدكتوراه فى الرياضيات ، ثم حصل على دكتوراه فى العلوم والفلسفة • قال : « وكانت نتيجة هذه الحياة أنى خرجت عن الأديان ، وتخليت عن كل المعتقدات ، وآمنت بالعلم وحده ، وبالمنطق العلمى ، وأشد ما كانت دهشتى وعجبى أنى وجدت نفسى أسعد حالا ، وأكثر اطمئنانا ، من حالتى حينما كنت أغالب نفسى للاحتفاظ بمعتقد دينى » •

الدخول الى موضوع البحث :

قال الدكتور فى رسالته :

« ان الأسباب التى دفعتنى للتخلى عن الايمان بالله كثيرة ، منها ما هو علمى بحت ، ومنها ما هو فلسفى صرف ، ومنها ما هو بين بين ، ومنها ما يرجع لبيئتى وظروفى ، ومنها ما يرجع لأسباب سيكولوجية •

« وقبل أن أعرض للأسباب لابد لى من استطراد لموضوع الحادى ، فأنا ملحد ونفسى ساكنة لهذا الالحاد ومرتاحة اليه • فأنا لا أفترق من هذه الناحية عن المؤمن المتصوف فى ايمانه • نعم لقد كان الحادى بداءة ذى بدء مجرد فكرة تساورنى ، ومع الزمن خضعت لها مشاعرى فاستولت عليها ، وانتهت من كونها فكرة الى كونها عقيدة • ولى أن أتساءل : ما معنى الالحاد ؟

« يجيبك لودفيج بخنر ، زعيم ملاحدة القرن التاسع عشر : (الالحاد هو الجحود بالله وعدم الايمان بالخلود والارادة الحرة) • والواقع أن هذا التعريف سلبى محض ، ومن هنا لا أجد بدا من رفضه • والتعريف الذى أستصوبه وأراه يعبر عن عقيدتى كملحد هو : (الالحاد هو الايمان بأن سبب الكون يتضمنه الكون فى ذاته ، وأن ثمة لا شىء وراء هذا العالم) • ومن مزايا هذا التعريف أن شقه الأول ايجابى محض ، بينما لو أخذت وجهته السلبية لقام دليلا على عدم وجود الله ، وشقه الثانى سلبى يتضمن كل ما فى تعريف بخنر من معان » • انتهى •

نقول : ان قوله أن الأسباب التى دفعته للتخلى عن الايمان منها ما هو علمى ومنها ما هو فلسفى ، قول نراه وجيها ، فقد اعترف العلماء أن العلم يعجز عن اقامة دليل على نفى الصانع • وليس من وظيفة العلم البحث فيما وراء المحسوسات ، والحكم بوجود شىء أو نفيه مما وراءها الا اذا كان له فى تلك المحسوسات أثر يستهدى به •

والمعركة القائمة بين العلماء المثبتين للصانع والنافين له ، تنحصر فى أن الأولين يحتجون بوجود هذا الابداع التكوينى والاستدلال به على وجود القدرة المبدعة ، وأن الآخرين يدعون بأن هذا الابداع سببه وجود نواميس طبيعية منتظمة ملازمة للمادة تكفى لايصال الكائنات فى آماد طويلة الى هذه الدرجة العالية من الابداع ، دون الحاجة الى عقل مدبر سواها • وهذا كما لا يخفى موقف سلبى واهن يحتاج الآخذ به للاعتماد على تحكمات افتراضية ليست من العلم فى شىء •

وأما الفلسفة ، وهى تتناول الأمور بالنظر والتفكير ، فهى كما تكون سببا فى الالحاد تكون سببا فى الايمان ، ناهيك أن أعلام الفلاسفة أكثرهم مؤمنون •

أما ما هو بين بين فيظهر أنه يريد به الخلط بين العلم والفلسفة ، كما يفعل أصحاب الفلسفة الطبيعية ، وهى لاتصلح أن تكون مصدرا (لايمان الحادى) ، لأن العلم الذى يستندون اليه لايزال فى دور التكمل ، فقد كانوا يقولون بوجود جواهر فردة مادية ، واليوم ثبت أن المادة تنتهى لقوة • وكانوا يدعون أن الحواس هى أصدق المصادر للعلم ، وقد ثبت أنها لاتكفى بنائه على أساس متين • وقد كانوا يقولون بأن أساس الكائنات عناصر أربعة هى الماء والتراب والهواء والنار ، ففوجئوا قبل نحو مائة وخمسين سنة بأن هذه الكائنات بسيطة ولكنها مركبة ، وأن العناصر التى آلت اليها ربما كانت مركبة هى أيضا من عناصر أبسط منها •

وكانوا لا يتخيلون وجود أشعة غير ما تتأثر به العين ، فاذا بهم حيال

أشعة تخترق الأجسام الصلبة ، وتعمل فى الاجسام عمل المواد الشديدة التأثير • حتى أن أشعة الراديوم قتلت مكتشفها الأستاذ (كورى) الفرنسى ، وقتلت غيره من الباحثين فيها ، وأحرقت وجوه وصدور عدد كبير منهم •

بقى ما عبر عنه الكاتب بأحوال البيئة والظروف،وبأسباب بسيكولوجية• وهذه فى نظرنا هى الأسباب الحقيقية فى تكوين فكرة الالحاد عنده ، فانه ذكر فى تاريخ حياته أن أباه كان مسلما محافظا ، وأن أختيه كانتا تلقنانه الدين المسيحى ، وفى الوقت نفسه كانتا تهزآن بخوارق الكتب المسيحية ، وبخلود الروح فى الحياة الآخرة • وأن زوج عمته كان يرغمه على الصلاة وحفظ القرآن • فهذه كلها عوامل تقذف بنفسية الطفل من الشذوذ الى مكان بعيد • ولا عجب لنفس يحكم عليها أن تكون فى وسط هذا التناقض ولا تشعر بانقباض شديد يحملها على طلب المخرج منه • فلما أتته نظرية الالحاد وجد فيها الراحة التامة لضميرة ، والثلج الكلى لصدره ، فأخذ بها وتحمس لها •

لقد عاب الدكتور على بوخنر تعريفه للالحاد ، وجاءه بتعريف له أكمل منه • فقال : ان الالحاد هو الايمان بأن سبب الكون يتضمنه الكون فى ذاته، وأن ليس ثمة شىء وراء هذاالعالم •

وهذا تعريف معلول لا يصح فى عرف العلم ولا فى عرف أية فلسفة فى الأرض ، وبخاصة لأهل هذا العصر ، واليك البيان :

أن القول بأن سبب الكون يتضمنه الكون فى ذاته ، لا يمكن أن يعدو كونه رأيا ، ولما كان الدكتور يكلمنا وهو فى مجال العلم ، فانا نسأله كيف يمكن فى عرف العلم أن يولد الرأى ايمانا راسخا لايقبل المناقشة ؟

نعم ان المشاهد أن كل ظاهرة طبيعية ، تحدثها علة طبيعية • ومن هنا يتخيل من يبحث بحثا سطحيا فى علل الوجود أن علله ذاتية فيه ، ولكن العقول اجتازت هذه العقبة فرأت أن هذه العلل الجزئية لا يتأتى أن تكون معلولاتها

منتظمة الا اذا كانت كلها متنزلة من علة رئيسية ، تصدر عن تدبير سابق للحوادث .

قال العلامة السير وليم كروكس وهو من أقطاب العلم العصري وقد تولى رياسة المجمع العلمي البريطاني ، قال في خطبة له (١) :

« الكون كله على ما ندركه نتيجة الحركات الذرية ، وهذه الحركات تنطبق كل الانطباق على ناموس حفظ القوة ، ولكن ما نسميه ناموسا طبيعيا هو في الحقيقة مظهر من مظاهر الاتجاه الذي يعمل على موجبه شكل من أشكال القوة . ونحن نستطيع أن نعلل الحركات الذرية كما نعلل حركات الأجرام الجسمية ، ونستطيع أن نكتشف جميع النواميس الطبيعية للحركة ، ولكنا مع ذلك لا نكون أقرب مما كنا عليه الى حل أهم مسألة وهي : أي نوع من أنواع الارادة والفكر يمكن أن يوجد خلف هذه الحركات الذرية ، مجبرا لهذه الحركات على اتباع طريق مرسوم لها من قبل ؟ (تأمل) . وما هي العلة العاملة التي تؤثر من خلف هذه الظواهر (وفي الأصل من وراء ستار المسرح) ، وأي ازدواج من الارادة والفكر (تأمل) يقود الحركة الآلية الصرفة للذرات خارجا عن نواميسنا الطبيعية بحيث يحملها على تكوين هذا العالم المادي الذي نعيش فيه ؟

« فاسمحوا لي ان أستنتج من هذا الفهم أنه يستحيل علينا أن نتخيل مقدما الأسرار التي يحتويها الكون ، والعوامل الدائبة على العمل فيما حولنا » انتهى .

هذا رأي العلامة الكيماوي والرياضي الكبير وليم كروكس ، وهو من الرجال القلائل الذين تضطرهم تجاربهم أن يطلعوا على عمل النواميس كل يوم ، فهم أقرب اليها ممن عداهم ممن يكتبون ولا يعملون . وقد رأيت انه يأتي أن يسلم

---

(١) راجع مجموعة خطب السير وليم كروكس صفحة ٢٦ .

بكفاية النواميس لا يجاد الكون وحفظه على ما هو عليه ، فأظهر الحيرة فى فهم كنه تلك (الارادة) وذلك (الفكر) الذى يعمل من ورائها .

وهو ليس يقول هـذا القول متابعة لوهم أو وراثة دينية عنـده ، ولكن تجاربه اضطرته اليه ، فقد نص على ذلك نصا فى خطبة له فى المجمع العلمى البريطانى ، جاء فى صفحة ٨ من مجموع خطبه :

« متى امتحنا من قرب بعض النتائج العادية للظواهر الطبيعية ، نبدأ بادراك الى أى حد هذه النتائج أو النواميس كما نسميها ، محصورة فى دائرة نواميس أخرى ليس لنا بها أقل علم؟ أما أنا فان تركى لرأس مالى العلمى الوهمى قد بلغ حدا بعيدا . فقد تقبض عندى هذا النسيج العنكبوتى للعلم ، كما عبر بذلك بعض المؤلفين ، الى حد أنه لم يبق منه الا كرة صغيرة تكاد لاتدرك » .

اذا كان هـذا حال أقطاب العلم من الحيرة ازاء علل حـدوث الكائنات ؛ فمن أية الآفاق يتنزل (الايمان بالالحاد) الذى يذكره الدكتور صاحب الرسالة على قلب باحث فيه ؟ لاتشك فى أنه يتسرب اليه من ناحية السذاجة العلمية ، وقد نص على هذه الحقيقة الرياضى المشهور (هنرى بوانكاريه) الذى يعتقد فيه حضرة الكاتب الامامة فى العلم ، قال فى كتاب العلم والافتراض صفحة ١ :

« الحقيقة العلمية فى نظر المشاهد السطحى تعتبر خارجة عن متنـاول الشكوك وعنده أن المنطق العلمى غير قابل للنقض ، وأن العلماء وان أخطأوا أحيانا فلا يكون ذلك الا لأنهم لم يراعوا قواعده . والحقائق الرياضية فى نظره تشتق من عدد قليل من القضايا الجلية الواضحة بسلسلة من الأدلة المنزهة عن الخطأ ، وهى واجبة ، فى رأيه ، ليس علينا فقط ولكن على الطبيعة أيضا (تأمل) ...

ثم قال : « هذا هو أصل الثقة العلمية لناس كثيرين من أهل الدنيا » .

وللتلاميذ الذين يتلقون مبادىء علم الطبيعة، وهاهو جهد فهمهم للدور الذى تؤديه التجربة والرياضيات ، وهاهو أيضا غاية فهم كثير من العلماء الذين كانوا يحلمون منذ مائة سنة أن يبنوا العالم باستخدام أقل ما يمكن من المواد المستمدة من التجربة .

« ولكن لما تروى العلماء قليلا لاحظوا مكان الافتراضات من هذه العلوم ، ورأوا أن الرياضى نفسه لا يستطيع الاستغناء عنها ، وأن التجربة لاتستغنى عنها كذلك . حينذاك سأل بعضهم بعضا هل كانت هذه المبانى العلمية على شىء من المتانة ، وتحققوا أن نفخة واحدة تكفى لجعل عاليها سافلها . فمن الحد على هذا الوجه (تأمل) صار سطحيا أيضا » انتهى .

فمن أية السبل يأتى الايمان برأى من الآراء الالحادية لباحث فى الطبيعة؟ فتعريف الدكتور كاتب المقالة بأن الايمان بوجود سبب الكون فى الكون ذاته ، وأن ليس ثمة شىء وراء هذا العالم ، تعريف معيب من الناحية العلمية المحضة، وأدخل منه فى العيب قوله : « فأنا لا أفترق من هذه الناحيـــة (يريد ناحية الالحاد) عن المؤمن المتصوف فى ايمانه » . فهذا تعبير بعيد كل البعد عن التحوط العلمى . فان العالم يجب أن لا يكون واقفا هذا الموقف حيال مدركات يقول عنها مثل (هنرى بوانكارى) أن نفخة واحدة تكفى لجعل عاليها سافلها ، وتاريخ العلم يبرر هذا التحفظ .

هل كان الفيلسوف (كنت) ملحدا ؟

نقل الدكتور كاتب الرسالة عن الفيلسوف الألمانى (كنت) قوله : « انه لا دليل عقلى أو علمى على وجود الله ، وانه ليس هنالك من دليل عقلى أو علمى على عدم وجود الله » . ثم قال الدكتور عقب ذلك :

« وهذا القول الصادر عن أعظم فلاسفة العصور الحديثة وواضع الفلسفة الانتقادية ، يتابعه فيه جمهرة الفلاسفة . وقول (عما نويل كنت) لا يخرج عن نفس ما قاله لوقريتوس الشاعر اللاتينى منذ ألفى سنة » .

وأنا أقول : لا أظن أن الدكتور صاحب الرسالة يجهل تاريخ الفيلسوف الذى يصفه بأنه أعظم فلاسفة العصور الحديثة ، ان هذا الفيلسوف كان من أكبر المؤمنين بالله وبالروح وخلودها من طريق التحليل العلمى والفلسفى . جاء عنه فى قاموس لاروس ما يأتى :

« شرع الفيلسوف كنت فى اصلاح مجموع المعارف الانسانية ، فبدأ عمله على أسلوب التشكك ، وبنى عليه الوصول الى الحق اليقين بواسطة العقل العملى ، والناموس الأدبى ، واستنتج من ذلك وجود الخالق وخلود الروح » .

وهذا ما تعرفه الفلسفة عنه ، فمن أين أتى حضرة الدكتور بأنه قال انه لا دليل سواء أكان عقليا أم علميا على وجود الله ؟ لا أستطيع أن أقول انه تقول عليه ، ولكنى قول انه اقتضبه اقتضابا من كلامه فأوهم غير ما يرمى اليه الفيلسوف من مراده .

ثم عقب الدكتور على ذلك بقوله :

« الواقع الذى ألمسه أن فكرة الله أولية ، وقد أصبحت من مستلزمات الجماعات منذ ألفى سنة ، ومن هنا يمكننا بكل اطمئنان أن نقول أن مقام فكرة الله الفلسفية أو مكانها فى عالم الفكر الانسانى لا يرجع لما فيها من عناصر القوة الاقناعية الفلسفية وانما يعود لحالة يسميها علماء النفس التبرير Racionation ، ومن هنا فانك لا تجد لكل الأدلة التى تقام لأجل اثبات وجود السبب الأول قيمة علمية أو عقلية . ونحن نعلم مع علماء الأديان والعقائد أن أصل فكرة الله تطورت عن حالات بدائية ، وأنها شقت طريقها لعالم الفكر من حالات وهم وخوف وجهل بأسباب الأشياء الطبيعية ، ومعرفتنا بأصل فكرة الله تذهب بالقدسية التى نخلعها عليها » انتهى .

ونحن نقول : ان هذا الكلام ليس عليه أقل عبقة من اللهجة العلمية ، كأن كاتبه لم يقرأ تاريخ العالم ولا تاريخ العلم . فان قوله ان العقيدة بالله أصبحت من مستلزمات الجماعات منذ الفى سنة ، خطأ عظيم ، فان هذه

العقيدة صحبت الانسان منذ نشوئه ، حتى قال المنقبون فى الحفريات انهم لم يشاهدوا آثارا تحت الأرض لجماعة من الجماعات المتغلغلة فى القدم تدل على أنها كانت لاتدين لدين ما . ولكن الامر على العكس ، فان كل الآثار التى عثروا عليها تدل على وجود العقيدة لدى تلك الجماعات .

فما معنى قول الكاتب بعد هذا التقرير العلمى ان العقيدة بالله لم تصبح من مستلزمات الجماعات الا منذ ألفى سنة ؟ ان الأحجار المنقوشة فى الهند والصين ومصر وغيرها تدل على أن تلك الأمم قبل ستة آلاف سنة كانت متدينة على أشد ما يمكن أن يكون ، وكان للدين السلطان المطلق عليها حتى كان الحكم فيها قبل نشوء الملكية للكهنة والرهابين .

وأما قوله : ان مقام فكرة الله الفلسفية أو مكانها من عالم الفكر لا يرجع لما فيها من عناصر القوة الاقناعية ، وانما يعود لحالة يسميها علماء النفس التبرير .

فنرد عليه بأنه اذا كانت العقيدة الالهية تسلطت على عقول الناس من أقدم العصور ، حتى عقول العلماء وكبار المفكرين ، يمكن أن توصف بأنها مجردة من عناصر القوة الاقناعية ، فأى عقيدة بعد ذلك يتصور أن تكون حاصلة على تلك القوة ؟

ان العقيدة بالله تقوم على أقوى البداهات العقلية ، وأعظمها سلطانا على النفس البشرية ، ويزيدها الشعور الوجدانى الذى لا سبيل الى عدم الاعتداد به . ذلك أن كل انسان سأل نفسه بالفطرة : ماذا أنا ، وأى شىء أوجدنى وأوجد هذا العالم ؟ وكل انسان وجد الجواب العقلى والوجدانى عقب هذا السؤال كما يأتى : لابد أن يكون قد أوجدنى موجد قادر وهو نفسه الذى أوجد هذا العالم أيضا .

هذه كانت البداهة العقلية والوجدانية التى لاتعارض ، ولكن الفلسفة

منذ نحو ألفين وخمسمائة سنة هى التى حاولت أن تتشكك فى هذه البداهة ، فحاولت تعليل وجود الخليقة بذاتها بغير حاجة لموجد أزلى حكيم • ورغما عما بذلته تلك الفلسفة المـادية منذ تلك القرون من الجهود الشاقة فانها لم تتوصل أن تفتن الا عقولا قليلة ، وبقيت جماهير الخليقة تحت سلطان تلك العقيدة . بل بقيت عقول تعتبر من أرقى طرازا تحت ذلك السلطان نفسه .

فهل يعقل أن وضعة الفلسفة : فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وكل من جاء بعدهم الى العصور الحديثة من صاغة الأصول الاولية ، أمثال بيكون واضع الدستور العلمى ، وديكارت مصلح الفلسفة ، وعمانويل كنت منقح العلوم الانسانية ، وروسو وفولتير امامى النقد الفلسفى ، وبرغسون زعيم الفلسفة الوجدانية فى العصر الحاضر ، هل يعقل أن هذه العقول الجبارة كلها لم تدرك أن فكرة الله وهمية باحتة ، وأنها مجردة من عناصر القوة ؟

قال حضرة الدكتور فى تلك الفقرة : ان كل الأدلة التى تقام لأجل اثبات السبب الأول ليس لها قيمة علمية أو عقلية •

نقول : كيف يمكن أن يروج مثل هذا القول فى العقول ، والبحث عن السبب الأول أمر لابد منه ، واثبات وجوده لامعدى عنه فى عصر من العصور ، وان كان بعضهم يعتقد بأن هذا السبب قادر حكيم ، وبعضهم يراه وجودا ماديا محضا • فان كان مراده أن يقول ان اثبات أن ذلك السبب قادر حكيم ليس له قيمة علمية أو عقلية ، فذلك حكمه الشخصى ، ولكن جميع من ذكرناهم من وضعة الفلسفة ومصلحيها قد رأوا لها أعظم قيمة علمية وعقلية ، وأثبتوها فى مؤلفاتهم الخالدة • والعقول بطبيعة الحال تنساق وراء كبار الأعلام فى هذا الشأن ، وهو نفسه لا يستطيع أن يصفهم بغير هذا الوصف ، فقد ذكر واحدا منهم وهو (عمانويل كنت) فوصفه بأنه أعظم فلاسفة العصور الحديثة ، وواضع الفلسفة الانتقادية ، وقد أثبتنا لك بنص تاريخى أنه توصل على أسلوبه النقدى الى اثبات الله وخلود النفس ، وله فى ذلك كلام ممتع • وقس عليه سواه ممن ذكرناهم هنا •

وقال الدكتور فى تلك الفقرة أيضا : أن أصل فكرة الله تطورت عن حالات بدائية ، وان الذى ولدها للانسان الخوف والجهل بأسباب الأشياء الطبيعية وان معرفتنا بأصل فكرة الله تذهب بالقدسية التى كنا نخلعها عليها .

نقول : أما أن هذه الفكرة قد تطورت فهذا لايستدعى العجب ، فان الجاهل يخلع على تصوراته خلعة من أوهامه وأهوائه ، وكلما أزداد علما أزال طائفة من تلك الأوهام والأهواء حتى ينتهى الى ازالتها كلها وتبقى العقيدة خالصة من كل شائبة .

فأى بأس فى هذا على قدسية هذه العقيدة ؟ أليس هذا كان حال الانسان من جهة العلم والحكمة والحق والعدل والشرف والكرامة الخ ، مما يضحى الانسان حياته فى سبيله ؟ فهل يسقط من قدسية العلم والحكمة أنهما تطورا فى عقل الانسانية من حالات بدائية ؟ وهل لهذا السبب يجب علينا أن ننكر وجود العلم والحكمة وكل هذه الحالات الكريمة ؟

وهل أعلام العلم والفلسفة ممن ذكرناهم ، ويطول ذكر غيرهم ، لم يدركوا أن تطور فكرة الله تذهب بقدسيتها كما أدركها الدكتور كاتب الرسالة ، فلم يحتقروا هذه الفكرة لهذا السبب وكلهم أفاض فى ذكر الأطوار التى دخلت فيها على مدى العصور والأجيال ؟

هل السبب الأول للكائنات هو الخبط والاتفاق ؟

قال الدكتور كاتب الرسالة : « ان العالم الخارجى ــ عالم الحادثات ــ يخضع لقوانين الاحتمال Probality ، فالسنة الطبيعية لاتخرج عن كونها اشمال القيمة التقديرية التى يخلص بها الباحث من حادثة على مايماثلها من الحوادث . والسببية العلية لاتخرج فى صميمها عن أنها وصف لمجرى سلوك الحوادث » .

ثم ذكر أنه عمل مذكرة بهذا الموضوع لمعهد الطبيعيات الألمانى عن المادة

وبنائها الكهربائى وقال : « وفى هذه المذكرة أثبت أن الاحتمال هو قرارة النظر العلمى للذرة ، فاذا كان كل ما فى العالم يخضع لقانون الاحتمال فانى أمضى بهذا الرأى الى نهايته ، وأقرر أن العالم يخضع لقانون الصدفة » .

ثم قال : « ولكن ما معنى الصدفة والتصادف ؟

« يقول هنرى بوانكاريه فى أول الباب الرابع من كتابه Science et méthode فى صدد كلامه عن الصدفة والتصادف : « ان الصدفة تخفى جهلنا بالأسباب ، والركون للمصادفة اعتراف بالقصور عن تعرف هذه الأسباب » .

« والواقع أن كل العلمـاء يتفقون مع بوانـكاريه فى أعتقاده . ثم قال : « غير أنى من وجهة رياضية أجد للصدفة معنى غير هذا ، معنى دقيقا بث للمرة الأولى فى تاريخ الفكر الانسانى فى كتابى (Mathematic und Physik) ج ٢ فصل ٧ » .

ثم مثل لنظريته بمثال فقال :

« لنفرض أن أمامنا زهر النرد ونحن جلوس حول مائدة ، ومعلوم أن لكل زهر ستة أوجه . ثم قال : « وبما أن كل واحد من هذه الأوجه محتمل مجيئه اذا رمينا زهر النرد ، فان مبلغ الاحتمال لهذه الأوجه يحدد معنى الصدفة التى نبحثها .

ثم قال : « فمثلا لو فرضنا أن الدش أتى مرة واحدة من ٣٦ مرة ، أعنى بنسبة ١ : ٣٦ مرة ففى الواقع نحن نكون قد كشفنا عن صلة امكان بين زهر النرد ومجىء الدش ، وهذا قانون لايختلف عن القوانين الطبيعية فى شىء .

« اذا يمكننا أن نقول أن الصدفة التى تخضع العالم لقانون عددها الأعظم تعطى حالات امكان . ولمـا كان العالم لا يخرج عن مجموعة من الحوادث ينتظم بعضها مع بعض فى وحدات وتتداخل وتتناسق ثم تنحل وتتباعد لتعود من جديد لتنتظم ... وهكذا خاضعة فى حركتها هذه لحالات الامكان الذى يحددها

قانون العدد الأعظم الصدفى ، ومثل العالم فى ذلك مثل مطبعة فيها من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف ، وقد أخذت هذه فى الحركة والاصطدام ، فتجتمع وتنتظم ثم تتباعد وتنحل هكذا فى دورة لا نهائية ، فلا شك أنه فى دورة من هذه الدورات اللانهائية لابد أن يخرج كتاب (أصل الأنواع) ، وكذا (القرآن) مجموعا منضدا مصححا من نفسه ، ويمكننا اذن أن نتصور أن جميع المؤلفات التى وضعت ستأخذ دورها فى الظهور خاضعة لحالات احتمال وامكان فى اللانهاية ، فاذا اعتبرنا (ح) رمزا لحالة احتمال و (ص) رمزا للانهاية ، كانت المعادلة الدالة على هذه الحالات :

ح : ص

« وعالمنا لا يخرج عن كونه كتابا من هذه الكتب ، له وحدته ونظامه وتنضيده ، الا أنه تابع لقانون الصدفة الشاملة » انتهى .

ونحن نقول : اذا كان القارىء سواء أكان باحثا طبيعيا أم عالما رياضيا قد آنس فى كلام الدكتور كاتب الرسالة غرابة وخروجا عن المألوف ، ومنافاة لكل ما نقل عن أقطاب العلوم ، وأركان الرياضيات ، فان الدكتور نفسه يعترف بذلك ، فهو يقول ان نظريته هذه مبتكرة ظهرت فى عالم التفكير العلمى لأول مرة ، فقد قال : « انى من وجهة رياضية أجد للصدفة معنى غير هذا ، معنى دقيقا بث للمرة الأولى فى تاريخ الفكر الانسانى فى كتابى (Mathematik und Physik) ج ٢ فصل ٧ » .

قال ذلك عقب ايراده قول العلامة الكبير (هنرى بوانكاريه) الفرنسى وهو قوله : « ان الصدفة تخفى جهلنا بالأسباب ، والركون للمصادفة اعتراف بالقصور عن تعرف هذه الاسباب » .

وعقب على كلمة الأستاذ بوانكاريه بقوله : « والواقع أن كل العلماء يتفقون مع بوانكاريه فى اعتقاده » .

وهذا اعتراف من الدكتور بأن كل العلماء متفقون على أن لاخبط ولا اتفاق فى حوادث الكون ، ولكن الدكتور وحده قد أدرك أنهم كلهم واهمون ، وأن الخبط أو كما يسميه (الصدفة) هى الناموس الأعظم الذى أوجد الكون ، وهى التى تسود جميع انقلاباته الى اليوم ٠

ولما كان الدكتور يعتبر نفسه صاحب مذهب جديد فى العلم ، فهو لايخشى أن يعرض للقراء آراء كبار الرياضيين المناقضين له ٠ فنقل عن العلامة العبقرى اينشتين أكبر أعلام الرياضيات فى هذا العصر قوله :

« مثلنا ازاء العالم مثل رجل أتى بكتاب قيم لا يعرف عنه شيئا ، فلما أخذ فى مطالعته وتدرج من ذلك لدرسة ، وبان له ما فيه من أوجه التناسق الفكرى ، شعر بأن وراء كلمات الكتاب شيئا غامضا لايصل لكنهه ، هذا الشىء الغامض الذى عجز عن الوصول اليه هو عقل مؤلفه ، فاذا ما ترقى به التفكير ، عرف أن هذه الآثار نتيجة لعقل انسان عبقرى أبدعه ٠ كذلك نحن ازاء العالم ، فنحن نشعر بأن وراء نظامه شيئا غامضا لاتصل الى ادراكه عقولنا ، هذا الشىء هو الله » ٠

ونقل أيضا عن العلامة الجليل السير (جيمس جينز) الفلكى الانجليزى قوله :

« ان صيغة المعادلة التى توحد الكون هى الحد الذى تشترك فيه كل الموجودات،ولما كانت الرياضيات منسجمة مع طبيعة لبابه٠ولما كانت الرياضيات تفسر تصرفات الحوادث التى تقع فى الكون ، وتربطها فى وحدة عقلية ، فهذا التفسير والربط لا يحمل الا على أن طبيعة الأشياء رياضية ، ومن أجل هذا لا مندوحة لنا أن نبحث عن عقل رياضى يتقن لغة الرياضة يرجع له هذا الكون ٠ هذا العقل الرياضى الذى نلمس آثاره فى الكون هو الله » ٠

نقل الدكتور هذين القولين وعقب عليهما بقوله : « وأنت ترى أن كليهما

(والأول من أساطين الرياضيات فى العالم ، والثانى فلكى ورياضى من القدر الاول) عجز عن تصور حالة الاحتمال الخاضعة لقانون الصدفة الشاملة ، والتى يتبع دستورها العالم ، لا لشىء الا لتغلب فكـرة السبب والنتيجة عليهمـا » •

وقد سبق له أن نقل رأى الرياضى الفرنسى الكبير (هنرى بوانكارى) فى نكران الخبط والاتفاق (أى الصدفة) •

وعقب عليه بقوله : « الواقع أن كل العلماء يتفقون مع بوانكاريه فى اعتقاده ، غير أنى من وجهة رياضية أجد للصدفة معنى غير هذا ، معنى دقيقا بث للمرة الأولى فى تاريخ الفكر الانسانى » •

فاذا كان الامر كما ذكر فيكون من العبث المحض أن ننقل اليه آراء رياضى العالم كله فى انكار وجود الخبط فى الطبيعة ، وفى أنها قائمة على نظام حكيم ، فلابد لنا من أسلوب آخر فى دحض أقواله •

ان كاتب الرسالة لم يكتف بتخطئة أقطاب الرياضيين الذين ذكرهم فى فهم نظام التكوين العالمى ، ولكنه يتبرع فيشرح وجه خطئهم ، فقد قال :

« الواقع أن اينشتين فى مثاله انتهى الى وجود شىء غامض وراء نظام الكتاب عبر عنه بعقل صاحبه ـ مؤلفه ـ والواقع أن هذا احتمال محض ، لأنه يصح أن يكون خاضعا لحالة أخرى ، ونتيجة لغير العقل (كذا) ، ومثلنا عن المطبعة وحروفها ، وامكان خروج الكتب خضوعا لقانون الصدفة الشامل يوضح هذه الحالة (كذا) • أما ما يقوله السير جيمس جينز ، فرغم أنه أخطأ فى اعتباره الرياضة طبيعة الأشياء ، لأن نجاح الوجهة الرياضية فى ربط الحوادث وتفسير تصرفاتها لا يحمل على أن طبيعة الأشياء رياضية بل يدل على أن هنالك قاعدة معقولة تصـل بينه وبين طبيعة الأشياء هى الكائن الواقع والرياضيات ربط ما هو واقع فى نظام ذهنى على قاعدة العلاقة والوحدة • وبعبارة أخرى ان الرياضيات نظام ماهو ممكن والكون نظام ماهو واقع ، والواقع يتضمنه

الممكن ، ولذلك فالواقع حالة خصوصية منه • ومن هنا يتضح أنه لاغرابة في عدم انطباقها ، لأن لكل كون رياضياته المخصوصة • فكون من الأكوان مربوطا بالرياضيات شرط ضرورى لكونه كونا • من هنا يتضح أن السير جينز انساق تحت فكرة السبب والنتيجة كما انساق أينشتين الى التماس الناحية الرياضية فى العالم • وهذا جعلهما يبحثان عن عقل رياضى وراء هذا العالم ، وهذا خطأ ، لأن العالم ان كان نظام ما هو واقع خاضعا لنظام ما هو ممكن ، فهو حالة احتمال من عدة حالات ، والذى يحدد احتماله قانون الصدفة الشامل لا السبب الأول الشامل » انتهى •

يريد كاتب الرسالة مما مر أن يقول ان المثال الذى ضربه بالمطبعة ذات المليون حرف ، وامكان خروج الكتب منها خضوعا لقانون الصدفة الشامل بدون الحاجة لعقل ، يكفى لبيان ما يشكل على العلماء فى هذا المجال •

فقولهم ان الكون قائم على نظام رياضى شامل لانسجامه مع العلم الرياضى الانسانى ، خطأ محض • فان ترابط حوادث الكون ، وتصرفها على قانون رياضى لا يحمل على أن طبيعة الأشياء رياضية كما يقول : لانه بعد أن يتوصل قانون (الصدفة) الشامل ، فى رأيه ، الى انشاء كون من الأكوان يكون ضبطه بالقوانين الرياضية شرط ضرورى لكونه كونا ومن هنا أخطأ ، كما يدعى ، أقطاب الرياضيين فى اعتبار أن الطبيعة تجرى على نظام رياضى دقيق • والحقيقة أنها تجرى على نظام الخبط ، ومن هذا الخبط تتولد الأكوان ذات النظم الرياضية الدقيقة •

هذا مذهب غاية فى الغرابة ، فلا عجب أن ينفرد بالقول به واحد فى الخلق ! ولكن هذا لا يكفينا مؤنة مناقشته الحساب ، حتى لايخيل اليه أن العقول تعجز عن بيان خطئه فيه •

مناقشة هذه النظرية الالحادية الحساب :

ليس من الحكمة أن نعتمد فى مناقشة صاحب هذه الرسالة على ايراد

آراء علماء الكون سواء أكانوا رياضيين أم طبيعيين أم فلكيين ، لأنه يعترف بأن اجماعهم انعقد على أن للكون نظاما أزليا ، وأنه جاء على وتيرة رياضية فى جميع أدواره ، وأنه منزه عن الخبط والاضطراب فى جميع مكوناته • ولكن الذى يجدى فى هذه القضية هو مناقشته الحساب فى مفهوم نظريته ، وفى الأصول التى أقامها عليها ان كان لها أصول ، فنقول :

أولا : أن يقرره الدكتور من عالم الخيال المحض لا من عالم العلم ، حمله عليه شدة تهيامه بأبطال العقيدة بالخالق ، ولكن تهيام الانسان بنفى أصل من الأصول ، لا يجوز أن يدفع به الى متاهات يتجرد فيها من كل قوانين المنطق ، جريا وراء هوى من الأهواء النفسانية •

نعم ن العالم مع اشتغاله بالواقع المحسوس ويسمح له أن يخترق بخياله ما وره ليصل الى السبب الأول الذى لا تناله المشاهدة ولا تبلغه التجربة ، ولكنه لا يسمح لنفسه أن يفعل ذلك الا مستهديا بما بين يديه من الاصول ، ومحوطا بما يمكنه أن يحصل عليه من المرجحات •

فاذا كان العالم يرمى ببصره الى أبعد ما تصل اليه قوى التلسكوب فلا يصادف غير نظام قائم على أدق أصول العلم الرياضى ، فلا حق له أن يستنتج منه أن العوامل التى صدر عنها الكون لا يسودها غير الخبط المحض • لان سيادة النظام الرياضى الآلى فى كل مكان لا يسمح له بذلك ، ولكن يوجب عليه ضده ، وهو أن الكون يجرى على نظام محكم تسوده عوامل محكمة النظام الى أقصى ما يتخيله التصور •

وجميع ملاحدة العالم قديما وحديثا بنوا الحادهم لاعلى أن العامل الرئيسى هو الخبط ، لأنهم لم يروه ، ولكن على أنه وليد نظام آلى محض لا يصدر عنه الا ما هو آلى منتظم كل الانتظام • فقد قال بوخنز امام الملحدين : « مادمنا لانرى فى كل مكان غير نواميس منتظمة تصدر عنها كائنات منتظمة ، فلا داعى يدعونا الى افتراض وجود سبب عاقل أوجده » ، وغفل عن أن هذه النواميس مظاهر

لسبب عاقل أوجدها • ولكن بوخنر لايستطيع أن يقول كما يقول الدكتور صاحب الرسالة : أنه مادمنا لانرى الا نواميس منتظمة فلا مانع يمنع أن تكون هذه النواميس حالة لكون منتظم أوجده سبب أول هو ناموس الخبط المحض •

وما الذى يحمله على التجرؤ على هذا الافتراض ، ولم ير فى الوجود كله ركنا منعزلا يعمل فيه ناموس الخبط ، وتنتج منه كائنات منتظمة ، تخرج بحكم نظامها من سيادته عليها وتصبح مستقلة عنه ، توهم أنها صادرة من أصول رياضية دقيقة ، ونظام آلى محكم ؟

ان كل ما وصل اليه خيال المتخيلين فى أمر الخبط من الملاحدة ، أنهم قالوا ان الكون محكوم من أزل الآزال بقوانين محكمة الوضع ، وهى دائبة على العمل بغير قصد ، فتارة ينتج عنها كائنات منتظمة وأخرى شاذة ، ولكنها لقيامها على النظام لاتزال بهذه الشواذ حتى تبيدها أو تحيلها الى النظام المحكم ، ولذلك ترى كل كائنات الوجود محكمة الصنع •

اذا تقرر هذا فعلى أى أساس استند الدكتور فى تخيل أن السبب الأول للوجود هو الخبط المحض ، وليس فى الوجود ما يمكن من الاستدلال به عليه ؟ وكيف يأمل أن يبث دعوة خيالية محضة لا تستند على أى أصل من أصول العلم ، بل على أى خيال من خيالات أصحاب الفلسفات الالحادية ؟

أليس انفراده بالقول الذى أورده ، وهو يعترف بذلك ، يصح أن يكون من أقوى أسباب الارتياب فيه ، بل القذف به الى عالم المهملات ؟

يقول انه أرسل مذكرة علمية برأيه هذا لمعهد الطبيعيات الألمانى فى سنة ١٩٣٤ ، ولا عبرة بارسالها فقد مضى عليها ثلاث سنين ولم يتلق عنها تأييدا الى اليوم ، ومعنى ذلك انهم أهملوا أمرها وعدوها من الخيالات ، والا فقد كانوا يملأون الصحف باشاعتها والمناقشة فيها ككل الآراء الجديدة التى يتخيل من ورائها زيادة لمادة العلوم •

ثانيا : هل تصح تسمية الخبط بالقانون ؟

يعبر الدكتور عن رأيه في الخبط بقوله : (قانون الصدفة الشامل) فهل تسلم له هذه التسمية ؟ المعروف أن الخبط ، وهو يسميه الصدفة ، هو اللانظام المحض ، والفوضى المجردة من كل قانون وضبط ، فهو يتخيل أن القوى العالمية كانت على حالة تخبط هائل ، فصدر عنها على مقتضى قوانين الاحتمال ، كون منتظم بديع الصنع هو ما نحن فيه ، وما عليه العلم الى أبعد ما يصل اليه التلسكوب . فهل يحق له وقد اعتبر القوى العالمية في حالة فوضى وتخبط أن يتخيل وجود قانون يسيطر عليها ؟ وهل هذا القانون من الكون أم خارج عنه ؟

ان الكاتب قد أكثر من ذكر قوانين الاحتمال ، ولكنها عندنا لم تسم بالقوانين الا لأنها تطبق على موجودات منتظمة ، وقد اكتشفها الفلكي لابلاس للترجيح لا للجزم ، ورتبها على حوادث جارية على النظم الطبيعية المقررة لا على حوادث خيالية لا وجود لها . فكيف يطبق حساب الاحتمال العلمي على عالم الخبط المحض الذي لا أثر للنظام فيه ، ولا قيام لكائن منتظم معه ؟ واذا كان الوصف المميز للخبط هو خلوه من كل قانون ، فكيف يلحق به نظام رياضي محض كحساب الاحتمال القائم على قوانين ثابتة ، ونظم مستقرة من العالم المحسوس الذي يعترف الكاتب بأنه قائم على أصول رياضية ؟

يضرب الكاتب لمراده مثلا بوجود زهر الطاولة ، ويقرر أن الدش لابد من مجيئه مرة في كل ستة وثلاثين رمية للزهر . ويغفل عن أن وجوه الزهر قائمة على شكل هندسي وأعدادها معينة مكتوبة ، وهي بجملتها موجودة في عالم آلي يسوده النظام في كل ذرة من ذراته ، فلا بدع أن تسري عليه قوانين الاحتمال ، ولكن عالم الخبط الذي لا أثر للعدد فيه ، ولا صورة متعينة لشيء من أشيائه ، ولا وجود للقوانين فيه ، كيف يطابق عليه عمل رياضي قائم على أصول مقررة في عالم تسوده القوانين وتحفظه من أي نوع من أنواع الخبط ؟

ثالثا : هل يعقل صدور النظام فى الخبط العام بدون سبب خارجى ؟

ان ما يذكره كاتب الرسالة الالحادية من تعليل وجود الكون من طريق الخبط والاتفاق يجب أن يسبقه تصور لذلك العالم ٠

فاذا أخذ آخذ بنظريته وجب عليه أن يعتقد أن العالم محدث غير قديم خلافا لرأى جميع الملحدين ، وأن العالم لم يكن فيه غير قوى لاضابط لها ولا منظم من أى نوع كان ، حتى ولا من نوع النواميس الأزلية الابدية التى يتخيلها الملحدون ٠

فان قال بوجود نواميس فى ذلك العهد لم يصدق على العالم أنه كان عالم خبط واتفاق ٠

فمثل هذا المحيط اللانهائى من القوى الثائرة المتخبطة المنحلة النظام ، لا يعقل أن يتولد فيه نظام على وجه الاطلاق ٠ وقد لاحظ أقطاب الملحدين هذا الأمر فقرروا أن القوى العالمية مقودة بنواميس أزلية غاية فى الاحكام ملازمة لها ، وليست فوضى ولا متخبطة ٠ افترضوا هذا خشية أن يعترض عليهم بمثل ما نعترض به على كاتب الرسالة اليوم ، من أن الخبط لا يعقل أن يولد نظاما ما ، فتبطل حجتهم ، ويزدرى الناس مذهبهم ٠

ولكن كاتب تلك الرسالة يقول : بلى ان قوانين الاحتمال تسمح أن نتصور صدور للكون المنتظم ، المقود بنواميس حكيمة ، من صميم هذه القوى العالمية المتخبطة ٠

يقول هذا ويغفل أن فى قوله قوانين الاحتمال تناقضا لا يسيغه عقل عاقل فى الأرض ، فان افتراضه سيادة الخبط والاتفاق فى العالم تنفى وجود أى ضرب من ضروب القوانين فيه ٠

انه قال كما نقلناه عنه : « أن العالم الخارجى – عالم الحادثات – يخضع لقوانين الاحتمال » ٠٠ فهل غاب عنه أن ما يصدق على عالم الحوادث الطبيعية

المقودة فى كل ذرة من ذراتها بنواميس محكمة ، لايعقل أن يصدق على عالم خبط واتفاق ليس فيه حوادث مترابطة ولا قوانين تسود عليها ؟

واذا استساغ أن يعتقد أن ذلك العالم المتخبط توجد فيه قوانين الاحتمال، فما الذى يمنعه أن يعتقد بوجود كل ضروب النواميس فيه ؟

فلو سلمنا له جدلا أن قوانين الاحتمال حاولت مرة أن توجد كائنا منتظما ، فهل نستطيع أن نعقل أن القوى العالمية الثائرة من حوله تدعه يتكون فى هدوء وسكون ، ولا تعدو عليه فتفسده قبل أن يتم تكونه ؟ ما الذى يمنعها من العدوان عليه ، بل ما الذى يمنع قوانين الاحتمال من توليد كائن آخر منتظم بجواره يناقضه ويحرمه أن يتطور الى أن يبلغ حد الكمال ؟

اذا لم يستطع أحد أن يسيغ تصور هذا ، فهل يسيغ أن تترك القوى الثائرة المتخبطة ، حرية العمل لقوانين الاحتمال ، حتى تولد ملايين من مجموعات شمسية تملأ فضاء لاحد له تسودها قوانين عامة واحدة ، لايختل لها نظام فى عدد لا يحصى من ملايين السنين ، ولا تعدو عليها فتجعلها حطاما متناثرا فى الهواء ؟

هنا يحتاج الآخذ بنظرية الخبط العام أن يتخيل أن القوى العالمية كانت فى حالة سكون تام لا فى حالة ثوران ، فاذا تفضلت قوانين الاحتمال أن توجد كونا أو أكوانا كثيرة ، تركتها تلك القوى أن تفعل ما تشاء .

ولكن هذا الخيال يؤدى صاحبه أن يعتقد بأن القوى فى عالم الخبط العام مجردة من الحركة والتأثير فيما حولها . واذا كانت كذلك فكيف يتصور أن تسود عليها قوانين الاحتمال ؟

لقد شبه الكاتب عمل قوانين الاحتمال بحركة زهر النرد ، ولكن غاب عنه أن زهر النرد اذا لم يتحرك فلا يعقل أن يأتى الدش منه فى كل ٣٦ رمية مرة واحدة ، بل يبقى على ما هو عليه الى الأبد .

وعليه فلا يعقل أن تكون القوى كانت ساكنة ، فلابد أنها كانت فى حالة حركة لا ضابط لها ، ثم يصبح لها ضوابط متى آلت الى كائنات بواسطة قوانين الاحتمال . واذا كانت كذلك فكيف لا تعدو القوى المتخبطة العامة على أى جزء منها ، فترفع عنه تأثير قوانين الاحتمال ؟ أى مانع يمنعها من ذلك وهى محيطة بها من كل مكان ؟

وكيف يعقل حدوث نواميس رياضية محكمة ، لكون تولد من قوى مجردة من كل ناموس ، ومن أى ضابط كلى ؟

يقول كاتب الرسالة : لا غرابة فى ذلك فما دام قد وجد كون فان ضبطه بالرياضيات شرط ضرورى لقيامه على حالة كون قائم بنفسه .

نقول فى هذا القول تحكم يتنزه عن مثله أهل العلم ، فاذا سلمنا جدلا بأن قوانين الاحتمال أوجدت مجموعة شمسية ، فما الذى يوجب عليها أن نجعلها على نظام رياضى دقيق ، وان تحليها بجميع النواميس المحكمة التى لا تكفى فقط لتماسك أجزائها ولكن لتحليتها بنواميس أخرى تصلح لتكوين كائنات نباتية وحيوانية عليها ، ولدفع هذه الكائنات للتطور والترقى حتى يبلغ بعض آحادها الى درجة عالية من ادراك الذات والتعقل ؟

واذا اتفق ذلك لمجموعة شمسية ، فهل يتفق مثله لملايين المجموعات الشمسية السابحة فى الفضاء ، وعلى أبعاد لا يصل اليها الوهم ، وتكون كل هذه القوانين واحدة فيها ومتكافلة فيما بينها الى هذا الحد المحير للعقل ؟

لم هذا التحكم كله ؟ الأجل القول بأن أصل الوجود قوى متخبطة لا ضابط لها ، وأى فائدة للالحاد من هذا الافتراض ، وقد أساغ الملحدون وجود نواميس محكمة ملازمة للقوى العالمية من أزل الآزال ؟

ان هذه الثمرة الضئيلة لا تساوى أن يتعسف الانسان هذا التعسف كله ليثبت أمرا لا يسيغه عقل فى هذا العالم .

نعم، ان بناء النظريات الجديدة أمر محبب الى النفوس ، تشتاق اليه الفطر ذات المطامح البعيدة ، ولكن لو كانت هذه الشهوة النفسية تدفع الى مثل هذه المواطن من الخيالات فيجب وقفها عند حد ، فانها تصبح مذمومة ، ولا يجنى صاحبها من ورائها غير الخيبة وسوء القالة . *

ولكن يلوح لنا أن الذى حفز كاتب الرسالة لأن يدفع بنفسه الى هذه المهمه من الخيال المحض ، هو أن يتفادى ما يلزم القائلين بوجود النواميس الأزلية المحكمة من الايرادات ، فقد قيل لهم ان ما تقررونه من وجود تلك النواميس الرياضية المحكمة ملازمة للهيولى الأولية ، هو مظهر الحكمة الالهية، والا فكيف يعقل وجود قوى منتظمة ، تؤدى الى كائنات غاية فى الابداع ، دون أن يكون وراءها عقل أوجدها ؟

أراد صاحبنا أن يتقى هذه الايرادات فقفز قفزة خيالية بأحته يرد عليها من الاعتراضات أكثر مما يرد على تلك ، ويكون موقف المنابذ لها أشد حصانة ومناعة من موقفه حيال جميع النظريات الالحادية مجتمعة .

قصة المطبعة ذات المليون حرف :

قال كاتب الرسالة :

« ان الصدفة التى تخضع العالم لقانون عددها الأعظم تعطى حالات امكان . ولما كان العالم لا يخرج عن مجموع من الحوادث ينتظم بعضها مع بعض فى وحدات تتداخل وتتناسق ،ثم تنحل وتتباعد ،لتعود من جديد وتنظيم، وهكذا خاضعة فى حركتها هذه لحالات الامكان التى يحددها قانون العدد الأعظم الصدفى . مثل العالم فى ذلك مثل مطبعة فيها من كل نوع من حروفه الأبجدية مليون حرف . وقد أخذت هذه فى الحركة والاصطدام فتجتمع وتنتظم ثم تتباعد وتنحل ، هكذا فى دورة لانهائية . فلا شك أنه فى دورة من هذه الدورات اللانهائية لابد أن يخرج هذا المقال الذى تلوته الآن ، كما أنه فى دورة أخرى من دورات اللانهاية لابد أن يخرج كتاب (أصل الأنواع) وكذا (القرآن)

---

* اسم للقول الفاشى فى الناس ، خيراً كان أو شراً « المحرر »

مجموعا منضدا مصححا من نفسه (كذا) ، ويمكننا نتصور أن المؤلفات التى وضعت ستأخذ دورها فى الظهور خاضعة لحالات احتمال وامكان فى اللانهاية »اهـ

ونحن نقول ردا على هذا الكلام :

ان من الابتلاء المر أن يضطر الأنسان فى يوم من الايام للدفاع عن رأيه بمثل هذه الأقوال التى تشذ عن كل قاعدة عقلية وعلمية • وقد فندنا كل ما ذكره الكاتب مما سماه قانون الصدفة الشامل ، وبينا تنافيها مع قوانين الاحتمال بما لا مزيد عليه •

والآن نتصدى لتشبيهه فعل قانون (الصدفة) وما تخضع له من قوانين الاحتمال بمطبعة ذات مليون حـرف ، لكل من وحـدات الأبجدية ، وقد درج الناس اذا ابتلوا بأقيسة فاسدة على أن يقولوا : هذا قياس مع الفارق • ولكنا مضطرون حيال ما نحن بصدده أن نقول هذا قياس مع كل ما يتخيل من الفوارق •

فكيف يسوغ لباحث أن يشبه حالة القوى الوجودية العـارية من كل قانون ، المجردة من كل ضابط ، كما يفترضها الكاتب ، بآلة ميكانيكية كالمطبعة قائمة على أدق قوانين الميكانيكا والرياضة ، ولها قطع منقوش على رءوسها حروف تتألف منها كلمات ، وهى مفصلة تفصيلا هندسيا ، بحيث يقوم بعضها الى جانب بعض فتؤلف منها صحف ، وللمطبعة اسطوانات مكسوة بالغراء تستمد من محبرة بجوارها حبرا تنقله الى الحروف ، بحركات مدبرة تدبيرا محكما • وهذه المطبعة الميته لا تعنى شيئا اذا لم يكن لها عمال يحركونها ، ويدبرون دوراتها ، ويراقبون كل خلل يطرأ عليها أثناء العمل ؟

ان هذا التشبيه معيب للدرجة القصوى ، بل هو غير جائز أصلا ، ومجيئه من باحث ينتمى للرياضيين يزيد فى غرابته ، ويجعله أطروفة الأعاجيب فى عصر المباحث المدققة ، والمقررات المحررة •

وادخل من كل ما مر فى عالم الأوهام والخيالات ، زعم الكاتب أن المطبعة ذات المليون حرف تستطيع تحت تأثير قانون الخبط الشامل ، أن توجد جميع

المؤلفات التى قام بوضعها العقل البشرى الناقص ، أوتنزلت من العلم الالهى الكامل ، فهذا القول لو صدر من جاهل ساذج لاحظ له من أبسط ضروب الثقافة العقلية ، لما اغتفر له بحال من الأحوال ، وعيب عليه التلفظ به ، فما ظنك وهو صادر من رجل يحمل شهادات علمية راقية ؟

ومن عجب أن كاتب هذه الرسالة اعتمادا على ما قرره فى أمر هذه المطبعة الوهمية يناقش عباقرة الرياضيين ، ويتخيل أنه يلزمهم الحجة ، فيعيب على العلامة الكبير اينشتين تشبيهه الوجود بكتاب ، وقوله كما أن وراء الكتاب عقلا ألفه ، فكذلك الكونيجب أن يكون وراءه حكيم أوجده ، يعيب عليه هذا القول ويرد عليه بقوله : « الواقع أن هذا احتمال محض لأنه يصح أن يكون (أى الكتاب) خاضعا لحالة أخرى ، ونتيجة لغير العقل ، ومثلنا عن المطبعة وحروفها وامكان خروج الكتب خضوعا لقانون الصدفة الشامل يوضح هذه الحالة » .

المدهش المحير للعقل فى هذا الرد أنه يعيب على اينشتين قوله أن الكتاب يدل دلالة قاطعة على وجود عقل وضعه ، ويدعى أن هذه الدلالة خاطئة ، اذ يصح أن يكون نتيجة لغير العقل ، أى لقانون الخبط المحض !!

أقسم لولا أنى أنقل عبارات الكاتب لخشيت أن يظن ظان أنى أتقول عليه . فهل يحتاج مثل هذا الخبط الى رد ؟

اننا كنا نستطيع أن لا نرد عليه بحرف ، لأن رسالته تحتمل فى ثناياها معاول هدمها ، معاول لا يستطيع أبلغ قلم أن يأتى بأشد فعلا منها ، ولكنا خشينا أن يتوهم من لا علم له أن هذا الكلام فيه أثارة من علم ، لاسيما وهو يقول : « انها تعطى العالم مفهوما جديدا وتجعلنا ننظر له نظرة جديدة غير التى ألفناها . ومن هنا جاءت صعوبة تصور مفهوماتها ، لأن التغير الحادث (أى الذى تحدثه) أساسى يتناول أسس التصور نفسه » .

فكاتب الرسالة لا يخفى أن كلامه يتعذر فهمه ، ولكن لا لأنه وهمى محض ، بل لأنه يغير أصول الفهم ، ويتناول أسس التصور نفسه ، فهو والحالة هذه

يتطاول الى احداث حدث عقلي بوضع أسس جديدة للتصور ، بحيث يجعلك لو قرأت كتابا لا تحكم بأن عقلا وضعه ، لأنه قد يكون (كما يقول هو نفسه) نتيجة لغير العقل ، أى لقانون (الصدفة) الشامل ، ومعتمده فى ذلك ما مثل به من المطبعة ذات المليون حرف !!

وهذه طامة لابد من مناقشة الحساب فيها ، وانا لسائلوه : هل يستطاع تغيير أسس التصور ، وهى ضمن النظام الكونى ، وقامت على ما قام عليه الكون كله من الأصول الرياضية الثابتة ، والقواعد الطبيعية الركينة ، وقد أفنى العلماء أعمارهم فى تأسيسها على ما خلقت له من المنطق العلمى ، القائم على اليقينيات العلمية ؟ واذا أمكن ذلك فهل يرجى خير من قلبها وجعلها صالحة للأخذ بكل خيال يقدم اليها ، والاعتداد بالافتراضات والاحتمالات التى لا تمت الى العلم بأوهى صلة ، لتجد كل الخزعبلات والأوهام طريقا لافساد عقول النـــاس بالأوهام التى لاتصدر عن أصل ثابت ، ولا تقوم على أساس صحيح ؟

ان تغيير أسس التصـور على هذا النحو يعود بالانسانية الى العهود المظلمة التى كانت فيها ، ويقضي على جميع الثمرات التى حصل عليها مصلحو العلم والفلسفة ، ويدفع بالناس الى تيهور* من الخيالات لا يجدون فيه حدا يقفون عنده .

ان اليوم الذى يقرأ فيه الرجل كتابا فيتبادر الى ذهنه احتمال أن يكون قد صدر عن غير عقل ، ولكن بتأثير قانون الخبط الشامل تحت قيادة نواميس الاحتمال ، وأن يكون خـرج مرتبا مجموعا مصححا من المطبعـة ذات المليون حرف ، ان ذلك اليوم يكون فيه التصور الانسانى قد انحل انحلالا لا يرجى معه التئام ، ووصل من عالم الخبط الى مكان سحيق ؟

---

*موج البحر المرتفع ، والتيهور ما بين أعلى الوادى والجبل وأسفلهما . والجمع تياهير ، وتياهر .

انظر المعجم الوسيط الجزء الأول ، ٩٠ . (المحـرر)

٧ - بين الشرق والغـرب

فليكس فارس *

— ١ —

« اذا لم تكن لنا قدرة على خلق حضـــارة شرقية فلننفعل على الأقل ما فعلت تركيا وننخرط بكل بساطة فى سلك الأمم الأوربية »

« توفيق الحكيم »

هذه كلمة جمعت خلاصة المقال الذى نشره فى الأهرام تحت عنوان « هل يوجد اليوم شرق ؟ » كاتب مفكر له ثقافته الواسعة وعلمه العميق . وقد أعجبت بالمقال وما يعرض من الاعتبارات على المفكرين وشكرت لكاتبه صراحته ودعوته الى الصراحة فى موقف يتحتم فيه على الشرق العربى أن يختط له سبيلا سويا فى ثقافته وحضارته .

ان الأستاذ توفيق الحكيم لا يجهل أننا اذا عجزنا عن خلق الحضـــارة الشرقية وعن احيائها بتعبير أصح فان انخراطنا فى سلك الأوربية لا يوصلنا الى الهدف الذى تتجه اليه الأمة التركية ولما نصل اليه . فان بين الفطرة التركية والفطرة العربية من الفروق ما لا يصح معه أن يتخذ العرب الترك قدوة . لذلك لاحسبنى مخطئا اذا ذهبت الى أن الأستاذ الحكيم لم يخير العرب بين حضارتين ، الا ليثبت لهم أن فى أعماق قلوبهم شرقا لا حياة لهم الا بالاتجاه اليه واستجلائه وراء ظلمات الأحقاب .

* * *

كنت أخذت القلم لأجول جولة بين نظريات الروسى والمصرى اللذين دفعهما الأستاذ الحكيم الى حوار خطير بين الشرق والغرب ، ولكننى تذكرت

* الرسالة : العدد ٢٥٧ ، ٦ يونية ١٩٣٨ ، ص ٩٢٤ وما يلى .

اننى كنت ناظرت صديقى الدكتور اسماعيل أدهم منذ أشهر فى حفلة حافلة فى جمعية الشـــبان المسيحيين فى الاسكندرية وكانت الوجهة الايجابية من الموضوع « من الخير لمصر أن تأخذ بالحضارة الغربية » فرأيت أن آخذ من ردى على المناظر ما له صلة وثيقة بالمســـألة التى اثارها مؤخرا الأستاذ الحكيم .

***

بدأت فى الرد بالتفريق بين الثقافة والعلم ، فقلت ان العلم مشاع لكل الأمم ولكل الأفراد فهم يتفقون فيه على ما بينهم من اختلاف بعيد فى نظريات الحياة فى حين أن الثقافة مستقرة فى الشعور فهى (دماغ فى قلب) ولا قانون لها لأنها راسخة فى الفطرة ، والفطرة فى الفرد كما هى فى الأمم ميزة خاصة فى الذوق واستعداد خاص لفهم الحياة والتمتع بها . فاذا كان العقل رائدا لبلوغ الحاجة ، فليست الفطرة الا القوة المتعة للانسان بتلك الحاجة بعد الظفر بها ، وكما أن لكل فرد ثقافته التى تتجلى فطرته فيها ، هكذا لكل أمة ثقافتها المستقرة فى فطرتها . فلا ريب اذا فى أن سعادة الفرد والمجموع وشقاء كل منهما يتوقفان على ملاءمة الحياة أو عدم ملاءمتها لما فطرا عليه . وسواء أكان المرء مخيرا أم مسيرا فى ارادته وأعماله فانه على الحالين غير مخير فى ذوقه فى الحياة وفى لذته وألمه منها . فكل فرد خالفت طريقة حياته ما استقر من الحوافز فى فطرته يفقد الشعور التام بتلك الحياة ويتعرض للسقوط فى المعترك . وهكذا . وهكذا الأمم اذا خدعت نفسها وسارت فى حياتها على ما يؤلم فطرتها فانها تفقد قوة الارتقاء بذاتها فتميت شخصيتها دون أن تتدفق الى الانبعاث فى شخصية تستعيرها من سواها .

وبعد أن وضعت هذا الحد بين الثقافة والعلم توجهت الى تحليل عناصر الحضارة فى الشعوب فقلت ان الخلاف الذى ينشأ بين باحثى مسألة الشرق والغرب انما ينشأ من عدم التفريق بين المدنية الآلية وبين المدنية الأدبية . فعندما يقوم أنصار الاتجاه الى مدنية الغرب بدعوة عامة الى « التفرنج » يثور عليهم أنصار الحضارة العربية مسفهين رأيهم داعين الى مقاومة هذه

الحضارة على وجه التعميم أيضا . وهكذا يقع الفريقان فى خطأ ، لأن كلا منهما يؤاخذ الآخر بتطرف يرتكبه هو . ولو أنهما ميزا بين الحضارة الآلية المبنية على العلم وبين الحضارة الأدبية المبنية على الفطرة التى كونتها السلالة والاقليم وتسلسل حوادث التاريخ لتوصلا الى حل الخلاف !

***

بعد أن مهدت للرد على مناظرى بهذه المقدمة وفصلت فيها فصلا تاما بين الآلية والحضارة الذهنية ، تناولت نظرياته متتالية واتجهت الى تفنيدها . وهذه خلاصة من الرد أعرضها لبحث من يقدرون خطورة هذه المسألة .

***

بعد هذه المقدمة التى حددت فيها الثقافة ووضعت بينهما وبين العلم الوضعى ما أراه من فروق لا أخال مناظرى معترضا عليها أتناول بحثه فى موضوع المناظرة سائرا معه خطوة فخطوة على السبيل الذى ادى به الى الاعتقاد بأفضلية الثقافة الغربية على الثقافة الشرقية العربية .

وأول عبارة أراه يذهب منها الى الاختلاف معى هى قوله :

ان للشرق روحه الذى يستوحيه أبناؤه نزولا على فطرتهم ، وللغرب منطقه الذى يستنير به أفراده نزولا على وحى مشاعرهم » . —

مناظرى اذا يبدأ بحصر المنطق فى الغرب منكرا على مصر وسائر الأقطار العربية أساس العلم ، والعلم كما سبق أن أوضحت فى تحديده تجاه الثقافة ، انما هو مشاع بين كل الأمم وما اخترع الغرب المنطق ولا هو أوجد التفكير العلمى لنعترف له بثقافة قوامها التفكير ينفرد بها بين ما على الأرض من شعوب .

ثم يجىء مناظرى بعد ذلك الى تحديد الثقافـــة المصرية فيقول : ان الحياة العملية التى يحياها المصرى الآن تجرى على غرار ما كان يحيـــاه أسلافه الفراعنة .

وأنا لا أرى فى حياة المصريين اليوم أثرا من الحضارة الفرعونية ، لا فى الحياة العملية ولا وفى الحياة الأدبية ، كما لا أرى من حضارة الفينيقيين فى

حضارة أهل سوريا ولبنان ، وما تبقى من هذه الحضارات المستغرقة فى القدم الأهرام ومعابد وأعمدة وقصور وقبور .

ولكننى لا أجد بدا من الاعتراف ببقاء رواسم للفطرة القديمة فى سرائر أبناء هـذا العصر على ضفتى البحر الأبيض يتجلى فيها كثير من الصفات النفسية والجسمية التى اتصف بها أجدادهم الأقدمون .

غير أن الثقافة التى يدور البحث عليها فى هذه المناظرة انما هى العوامل التى تتوحد فى أى مجتمع ، وتتماثل فى سريرة كل فرد من ذلك المجتمع ، وهذه العوامل هى التى تقوم عليها الحضارات المختلفة بين الشعوب . ولا أرى داعيا للسير الى أبعد من هذا التحديد بعد أن رأيت مناظرى الكريم يأخذ بمثله ويقف فى بحثه عند الثقافة الشرقية العربية دون تناول ثقافة الشرق الأقصى ، فهو انما يقصد الثقافة السامية العربية عندما يقول بوجوب تلقيح « الذهنية » المصرية بثقافة غربية تبعث فيها النشاط وتدفع بالأمة الى الحياة .

أما السبب الذى يراه المناظر موجبا لهذا الانحراف الى ثقافة الغرب فقائم على اعتقاده بأن الثقافة العربية ذاتية تدفع بالانسان الى الذهاب مع الخيال ، فردية تذهب بالفرد الى الانعزال عن المجتمع ، فى أنه حين يرى ثقافة الغرب أو « ذهنيته » تستجلى حقائق الحياة بالتفكير الفلسفى والبحث العلمى .

وهنا نقطة الخلاف فى بحثنا

ان مناظرى يقول بكل جلاء إن المدنية الغربية مستمدة من الثقافة الآرية العلمية ، فى حين أن الشرق العربى يتوه ذاهبا وراء خياله .

اذا صحت هذه المقدمة فللمناظر ملء الحق بدعوة مصر الى الانسلاخ عن شرقيتها وعروبتها للأخذ بالعبرية الآرية التى يراها مبعث العلم الصحيح ومنشأ التفكير النير المصيب ، ولكن الأمر ليس كذلك ، واليكم البرهان أسنده

أولا الى حقيقة نطق بها ، فهو يقول ان عصرنا عصر العلم ، ولقد بدأ ذلك العصر بثورة نفر من رجال القرن السادس عشر على العقلية القديمة التى تبحث عن علل الأشياء الأولى فسبروا سنن الطبيعة وأقاموا عليها المدنية الغربية مستمدة من الذهنية الآرية .

اذا ان أصحابنا الآريين كانوا يغطون فى نومهم ، ولم تزل تراود أحلامهم الآلهة التى خلقتها عقلية التعاون فيهم فبلغ عدد هؤلاء الآلهة الثمانية آلاف فى الأساطير التى يراها المناظر غنية بالرموز والفن ، وما هى فى نظر الشرقى العربى الا دلالة فقر مدقع فى التفكير وموح فى خيال لم يدرك شيئا من الوحدة التى تقوم حقائق الأشياء عليها .

وفى هذه الأثناء كانت الحضارة العربية تحتضن العلوم القديمة وهى ممثلة بأرسطو فى الاستقراء ، وبأفلاطون فى القياسات العقلية . وما كانت هذه العلوم فى ذلك العصر الا فى طور التدرج الأولى فاستولى عليها التفكير العربى لا ليدفعها الى الارتقاء فحسب بل ليستنبط ويعدل ويوجد . ومما يجدر ذكره هو أن العرب حين اقتبسوا من تراث اليونان ما يعززون به تفكيرهم العلمى لم تستهوهم الثقافة اليونانية ولا حضارتهم الأدبية اذ أحسوا بما بين الحضارة التى كانت تتمخض فى شعورهم وتقديرهم للحياة وبين حضارة اليونان الاجتماعية من مهاو سحيقة فأعرضوا عن شعرهم وموسيقاهم ونظم اجتماعهم ، لذلك لا تجد فى شعر العرب شيئا من ابهام بيندار وأوريبيد وهوميروس ، وهذا الأخير بقى مجهولا حتى ترجمه البستانى فى أوائل هذا القرن .

فقد بز العرب من تقدمهم فى علوم الآلات وتوازن السوائل ونظريات الضوء والابصار والهندسة وعلم الهيئة فوضعوا علم الكيمياء واكتشفوا أجهزة للتقطير وأوجدوا الأسطرلاب ووضعوا جداول الأوزان النوعية والازياج الفلكية ، وهم واضعو علم الجبر والأرقام . وما كاد ينقضى القرن الثامن الميلادى حتى كان هرون الرشيد يسير شوطا بعيدا فى مضمار الرقى ليسلم

الى المأمون سنة ٨١٣ المدينة التى أصبحت عاصمة العالم الكبرى فى ذلك الزمان ..

يذكر التاريخ أن هرون الرشيد كان أرسل الى شارلمان ساعة تدل علــى الزمان بحركة من الشريط المربوط فأفزعت حركتها هذا الملك حتى أمر بكسرها .

أنعيد الى الذكر ما أحيا من العلوم الفلســفية والعملية العباســيون فى آسيا والفاطميون فى مصر والأمويون اسبانيا ؟

أبعد هذا يصح لقائل أن يقول أن رسالة الشرق روح وشعور فقط وان رسالة الغرب عقل ومنطق ؟

ان مناظرى قد ضيق عدسة منظاره وحدق على مجال من الزمان لا يزيد على قرن ونصف قرن متطلعا الى الرقى العلمى فى طوره الأخير ، فخيل له أن الغرب قد وجد وأبدع وأكمل بعقليته الآرية ، ثم ألتفت الى الشرق العربى وهو خارج محطما من عبودية نيف وأربعة قرون ، فحسب أن الســامية العربية هى ما لمحه من عدسة منظاره .

ولقد شاء المناظر الكريم أن يقدم برهانا على أن الحياة تقوم فى العالم كله على أساس غربى ومنطق غربى فقال : أن هناك تجربة نجحت اذ كانت الدولة العثمانية تمتد حتى الدانوب وتعيش على غرار شرقى فكانت منبعا للفساد فى العالم ، فلما استقطعت عنها المجر ورومانيا والبلغار واليونان واليوغسلاف فأخذوا بمدينة الغرب تقدموا ..

ونحن نجيب على هذا موافقين المناظر على قوله فان الدولة العثمانية التى « عاشت على غرار شرقى » انما كانت آرية فى روحها وما تسنى لها طوال حكمها الذى سحب أذياله قرونا أن تدغم فيها العنصر العربى السامى أو تندغم فيه فارتفعت عليه ولم تتمكن من الارتفاع به بالرغم من اعتناقها دينه المبين .

وليت الدولة العثمانية بعد أن بنت سلطانها على السطوة عرفت أن تحتفظ به بالعمل على ترقية الشعوب المستظلة بعلمها . ليتها لم تكتف بالمظاهر معرضة عن الصفات العليا التى آثار الخلفاء الأقدمون بها وجه الأرض واقاموا عليها أروع حضارة عرفها التاريخ ، اذن لما كانت الشعوب التى ذكرها المناظر لتتنفس الصعداء بزوال كابوس الدولة العثمانية عنها ، وما كان اليونان والبلغار وسواهم مرهقين متقهقرين لاتخاذهم الثقافة العربية فانهم ما عرفوها وما عملوا بها بل كان موقفهم شبيها بموقف بلاد العرب تجاه دولة بينها وبين العدد الأوفر من رعاياها مهاو وأغوار . تلك حقائق لم تخف على الداهية أتاتورك فانه عرف ما هى فطرة الشعب التركى وما هى الحالة الاجتماعية التى تتفق وما كمن فى حوافزه . ويعلم المفكرون ما رمى اليه هذا المصلح لدولته من أضعاف كل عنصر لا يجارى روحها حتى أنه ناصب العداء الحروف والألفاظ العربية التى كانت اللغة التركية فى عراك مستمر معها .

أما ما يقوله المناظر عن أن اليابان نهضت بالمدنية الغربية بعد أن أعرضت عن منطق الحياة الشرقية ، ففيه حقيقة كبرى تقوم برهانا على خطأ نظريته . فان اليابان لم تزل متمسكة بثقافتها كل التمسك وفى ذلك سر ارتقائها ، فهى لم تأخذ من الغرب الا الآلة والالة فقط ، وما الالة الأ نتاج العلم العملى الوضعى الذى رافق الانسانية منذ اكتشف أول مكتشف شرارة النار فى كهفه واتخذ فى الصوان فى العصر الحجرى أوائل الآلات للحرث والقطع ، وقد مر العلم على أدمغة جميع الشعوب على ممر الأجيال فليس للهندسة والكيمياء وعلوم الاحياء وسواها أخ طابع قومى . ولو كان يصح أن تسند هذه العلوم الى قوم دون سواهم لكان لنا أن نطالب بأن يطبع على كل آلة وجهاز اسم علم من أعلام العرب ، اذ لولاهم لما كانت الحلقة الكبرى التى وصلت بين سلسلتى الماضى والحاضر ، ولكانت أوربا لم تزل أوروبا القبائل الغارقة فى بحر الظلمات .

البقية فى العدد القادم

فليكس فارس

٨ - بين الشرق والغـرب

للأستاذ فليكس فارس *

– ٢ –

يقول المناظر الكريم انه كان يتمنى لو اتسـع المجال لديه ليشرح لكم الثقافة الغربية والذهنية الآرية . فهو لم يزل يأخذ بالنظرية التى جاء الاستقراء العلمى واضحا جدا لتبجح الآريين بها .

وما تلك النظرية الا توهم اتخذ به نحو جينو وأشياعه اذ قالوا بتفوق السلالة الآرية على سائر سلالات الأرض لتفردهم بشكل خاص فى جماجمهم ، وبنوع خاص فى شعورهم ، وبلون فارق فى جلودهم ، فادعوا أن هذا الشكل دون سواه من بنى الانسان يملك صفاء الذهن وقوة الاختراع والعبقرية بأنواعها . غير أن الاستقراء قد اضطر دهاقنة علماء — الأحياء — الى الاعتراف بفساد هذه النظرية بعد أن راوا أن الجماجم التى ينطح بها الآريون السحاب انما يحمل مثلها تماما أقزام افريقيا الوسطى ، وأن شـعورهم وجلودهم وسائر مميزاتهم الجسدية يتمتع بها كثير من القبائل والشعوب المنتشرة على وجه الأرض ..

ثم يقول المناظر لنا اننا اذا ما أخذنا بما اكتشفه الغرب من علم يمكننا التحكم بمقدراتنا فاننا نستطيع أن نغير عقليتنا لنقتبس طرائف الغرب التى توصلنا الى خير النتائج .

ولماذا يجب أن تعمل الشعوب العربية على تغيير عقليتها وانكار فطرتها

---

* الرسالة : العدد ، ٢٥٨ ، ١٣ يونية ١٩٣٨ ، ص ٩٦٩ وما يلى .

وحوافزها التى تكونت من أعظم حوادث التاريخ طـوال الوف السـنين ، مادامت هذه العقلية نفسها قد أنارت الدنيا بعلومها وآدابها واكتسحت الغرب كله بروحانيتها وشرائعها ؟

ولقد أورد المناظر استفهاما انكاريا بقوله ومتى أصلحت روحانية الشرق النفوس مادام العالم هو هو لم يتغير بشروره ؟

ونحن نقول له ان روحانية الشرق هى التى أسقطت ألوف الآلهة فى الغرب عن عروشها ، وأن الشعوب الآرية بدون استثناء أى عنصر منها انما اهتدت الى الحق والجمال فى منشأ حضاراتها بتفكير الشرق ووحيه والهامه .

فاذا نحن رجعنا بالذكر الى حضارة أوربا الوثنية التى بنيت على خرافات الأساطير لا يسعنا بعد ذلك أن ننكر الواقع ونقول بأن الانسان كان سيهتدى دون أن يهدى .

أما ما قاله الدكتور بانزوفيل للمناظر مصرحا له « بأنهم سيصلحون بالعلم من البشر ما عجزت الأديان عن اصلاحه منذ الوف السنين » فقول يطرح على بساط البحث مسألة خطيرة لا نرى بدا من القاء نور المنطق السامى عليها .

ان العقلية الآرية المعززة بالعلم والثقافة العالية ستقطع دابر الاجرام بوسيلة علمية هى تعقيم المجرمين .

وأنا أحد أبناء هذه الأمة العربية التى يدعى الآريون قصورها فى ميدان التفكير ، أنا على ما أنا عليه من ضيق الاطلاع وفى قومى من رجـال العلم من لا يشق لهم غبار ، أستنير بعقليتى السامية وبايمانى فى العربى المكين فأقول لعلماء الغرب لقد ضـللتم وأقول بخاصـة الى الدكتور بانزوفيل أنه مغرور بعلمه وانه لا يداوى من العلة الا أعراضها .

ان الغرب يرى تكاثر عدد المجانين والبلهاء والمجرمين فى شعوبه فلا

يبحث عن منشأ العلة ليداويها بل يعمد الى تعقيم ضحايا مدنيته وثقافته ظنا منه أن هناك بعضا من الأسر المصابة بداء وراثى وانه اذا قضى على تناسلها خنقت العلة فى منشائها !

ويل لهم ! انهم اذا استمروا على هذه المعالجة فانهم سيعقمون ثم يستأنفون التعقيم الى أن يقضوا على النسل بحجة تحسينه .

ان للاجرام وللجنون وللبله جراثيم لم تتولد أصلا من الأرحام . ليفتشوا على هذه الجراثيم فاننى أراها بعين الخيال الشرقى والالهام العربى مكبرة كالثعابين تتململ فى المراقص وفى الحانات وفى المواخير التى أراها تكتسح هذه المعامل التى فتحت فيها الآلات أسواق النخاسة القاتلة ، أراها فى كل مكان لا تسود عقليته الرحمة الموحاة من السماء ، بل أراها حتى على فراش الزواج الذى أصبح تجارة وشركة بين أنانيتين .

ليعقموا ما شاءوا من المجانين والمجرمين ، فان هذه الحضارة التى أقامت العجل الذهبى لها الها ستقذف للدكتور بانزويل واخوانه بألوف من الزبائن لا ينتهى عددهم حتى ترجع مدنية الغرب الى عقلية الشرق وثقافته .

أما فرويد فنظريته صحيحة فى هذه الأمراض النفسية التى تفتك فتكا ذريعا فى أبناء المدنية الغربية ، وما كانت مثل هذه الأمراض لتعيب أبناء بلادنا فى العصور الماضية الا فى القليل النادر لأن الذهنية الشرقية لم تحارب الغريزة الجنسية بل اعتبرتها جزءا من ايمانها . وما التبتل الا بدعة طرأت على تعاليم عيسى فاحتضنها الغرب وجعلها على ما هى والشرق منها براء ، وهذه شريعة النبى الكريم قد أتت بما لا حاجة لنا معه بمنظار الذهنية الغربية الذى كشف للعالم كما يقول المناظر ان الحياة الجنسية نور الحياة . واننى لواثق من أن مثل هذه الأمراض النفسية التى تنشأ من كبت الغرائز لا يمكنها أن تصيب مؤمنا عربيا يعمل بشريعته لأن الدين دين الفطرة قد أنزل لتنظيم قوى الحياة لا لقتلها .

وأخيرا أراد المناظر الكريم ان يثبت لنا أن الموسيقى الغربية خير من موسيقى الشرق وحجته العلمية فى ذلك أن الغناء العربى انما هو هتاف بصـــوت واحد فى حين أن الغناء الأفرنجى غنى بما فيه من طباق بين عدة أصـــوات .

ونحن اذا ما صرفنا النظر عن الغرائز المستقرة فى العقل الباطنى والتى يصدر عنها الفنى الخاص بكل أمة وبحثنا الموسيقى من وجهة علمية استقرائية نجد أن الموسيقى العربية أصدق تعبيرا للطبيعة وأدق تصويرا للمشاعر بعديد نغماتها فى الصوت المنفرد فان الموســيقى العربية تقابل الألوان السبع الأساسية الوان الطيف يتفرع منها ما يزيد على السبعين نغمة تخضع مرنة ناعمة للعاطفة فتظهر خفاياها كصورة اختطفت عن الأصل بجميع أنوارها وأظلالها . أما العروسان الغربية التى تسجن الصوت فى مقام وتنطلق مقام أعلى وأدنى ، ولا تستوعب ربع الصوت وثمنه بل [illegible] تتناوله الموسيقى العربية انما هى اشبه بالفرشاة الخشنة فى يد رسام لا يمكنه أن يصور من المرئيات غير خطوطها الأولية .

ان الموسيقى الغربية رست على الطباق أو المطاوعة فكان لابد لها من كبت النبرات الدقيقة المتمردة على الطباق ومن اكتفاء بنغمات معدودات هى محل ثروتها . أما الموسيقى العربية فانها هتاف عميق من النفس منفردة تجاه الوحدة المتجلية فى مستلهمات الشرق دينا وفنا . فهى [illegible] الطباق لعدم ملاءمته لحريتها ودقة نبراتها لا تزال حتى فى عهود انحطاطها اليوم ، أغنى بأوزانها ونغماتها من الموسيقى الغربية الغنية بالصخب والفقيرة بالتنوع المنفرد !

اما أن تكون موسيقى الطبيعة اشبه بالموســيقى الغربية كما يقول المناظر فذلك ما لا أوافقه عليه وليس فى الطبيعة أجواق تتوافق على الهتاف بنشيد يطربك فانك اذا ما اصغيت الى بلبل واستلمت نبراته المتناسقة الصافية وهو منفرد يذهب انشاده الى أغوار مشاعرك فتشاركه بما يلهمه النثر من شعر حنينه كلمات وتلاعبه معانى لا يدركها الا المستغرق المطل

على وحدة الوجود . ولكنك اذا وضعت عشرين بلبلا أو عشرين مداحا من انواع الأطيار وأطلقوا جميعهم أصواتهم فعندئذ تدرك أن الطباق ليس من روح الطبيعة بل هو من أوضاع فنانى الغرب الذين لم يهتدوا الى الوحدة المليئة بالتنوع فاخترعوا لهم موسيقى مبنية على المطاوعة ليسدوا مجاعة انشادهم المركب الفقير .

وما اطول ما أقوله عن جهل للموســيقى الغربية فاننى قد ألفتها منذ كنت طفلا وقد القت أناملى طويلا استنطاق أوتار عودى العربى فأنا أفهم الأنغام التى قسمها الفارابى كما أفهم موسيقى موزار وبيتهوفن بل وموسيقى باغ أيضا . ويمكننى أن أؤكد لكم أن الفن الغربى على ما بذل فيه من جهود لا يرتكز على أساس من الموســيقى الطبيعية التى تتجلى بكل روعتها فى الانشــاد العربى المنفرد . ولو أن رجال الفن عندنا أدركوا هذه الحقيقة وانصرفوا الى شرقية موسيقانا على أساسها دون أن يستهويهم ما يتوهمونه رائعا فى الموسيقى الغربية لكانوا ينتزعون من الطبيعة أروع موسيقاها ولكن أكثرهم كمن لديه ثروة يطبق خزانته عليها ليذهب مستجديا من الغريب كسرات تتخمه ولا تسد جوعه .

لعلنى بعد هذا البيان الموجز تمكنت من اقناع مناظرى الكريم

أولا : ان العرب عندما رقوا العلوم ونشروها وأوجدوا أهمها ، انما عملوا بعقليتهم الشرقية العربية ، واننا لسنا بحاجة لتقليد الغربيين فى اسلوب تفكيرهم لتجاريهم فى مضمار العلوم . ومن العرب اليوم فى أوروبا وأميركا ومصر وسائر الأقطار العربية علم فى كل فن يفتخر العالم بأسره غربه وشرقه بسعة اطلاعهم وعبقريتهم وما بلغ هؤلاء الأعلام مقامهم الا بعقليتهم العربية .

ثانيا : ان العلوم الوضعية مشاع بين البشر جميعهم فليس على الأرض سلالة خصها الله بالعلم دون سواها .

ثالثا : ان لكل شعب ، فطرته وهى ميزة خاصة فى الذوق واختصاص

فى فهم الحياة والتمتع بها ، وان كل أمة تستبدل ثقافة غريبة بثقافتها انما تؤلم فطرتها وتميت شخصيتها .

رابعا : ان الأخذ بالعلم عن اى شعب لا يستلزم مطلقا اقتباس طرق حياته فى الاسرة والمجتمع وتقليد ذوقه وسكناته وحركاته فان العرب عندما احتضنوا العلوم الاستقرائية عن اليونان لم يأخذوا الفطرة اليونانية ولا ذوقها ولا معتقداتها كما أن أوروبا عندما تلقت هذه العلوم عن العرب لم تتعرب بل بقى فيها كل شعب محتفظا بثقافته . هذا فضلا عن أن فى الغرب ثقافات قد يراها من يحدجها من بعيد على شىء من التقارب غير أن من يدرسها عن كثب ليدهشه ما بينها من فروق تتناول صميم الذوق والعقيدة والشعور ، فأى هذه الثقافات يشار على الشرق بأن يتبع وهل يظن المناظر الكريم أن تجربة التقليد شىء جديد لم يتضح لنا زيفه بعد ، أفلا نرى فى كل بلد من هذا الشرق العربى عددا من المتفرنسين والمتألمنين والمتأكلزين والمتروسين الخ خرجوا عن الثقافات التى استهوتهم فأصبحوا لا الغرب يعرفهم ولا الشرق يعترف بانتمائهم اليه . وهنالك ظاهرة غريبة نشأت من هذا التقليد وهى النعرة التى استحكمت بين هؤلاء المقلدين وهم أبناء البلد الواحـد ، فانك لن تجد متفرنسا يمكنه اتفاق مع متألمن أو سواه من المستغربين .

كل انسان يجبن أمام الحوادث فى حياته فيلين لها حوافزه وفطرته انما هو شخصية تائهة فقدت ذاتها ، انما هو الشبح الباكى ، والحى المستجبى ، ولقد تلمع أحداق مثل هذا الانسان بالظفر والمجد ، ولكن أنوار السعادة تبقى منطفئة فى عينيه ونحن كأمة لا قبل لنا بأن نتحكم فى هذا الناموس الثابت لأن فطرتنا مقدورة علينا كامنة فينا ، كل أمة تحيا على غير ما تسوقها فطرتها اليها فهى أمة باكية بدموع صامتة ، هى أمة مستضعفة مستعبدة لا معنى لحياتها ولا سعادة لها فيها .

ان شعوب الشرق العربى مسؤولة أمام تاريخها بالمحافظة على

ثقافتها واحيائها والأخذ بمــا وضع لها وحى أنبيائها والهام عباقرتهــا لتجديد حضارتها ، وان كانت مدنية الغرب الحــديثة ، ترى أن الارتقاء يقوم على العلم وحده ، على الاستقراء دون الاستلهام فان للشرق العربى المستحفز للوثوب دستورا يتضمن الحكمة علمته وفى العمل بها العظمة الحقيقة لكل شعب وهى :

اعمل لآخرتك كأنك تموت غدا ، واعمل لدنياك كأنك لا تموت أبدا .

٩ - بين الغـرب والشرق

— ١ —

« ان العقلية الغربية هى العقلية التى تتسق وحاجات هذه الحياة الدنيا ، ونحن نتبع وحى هذه العقلية بحكم أننا وجدنا في هـذه الحياة الدنيا . أما العقلية الشرقية فتلائم الحياة الباقية ، فاذا انتقلنا الى الاخرى فهناك تتبع وحى هذه العقلية » .

هابل أدهم

قرأت ما كتبه صديقى الأديب النابغة فليكس فارس فى عدد الرسـالة السالف فى موضوع الشرق والغرب ، وكان حريا بى الا ارد على ما يكتبه صديقى ومناظرى من رد لآرائى التى سبق أن أدليت بها فى مناظرتى معه منذ عـام أو أكثر من على منبر جمعية الشبان المسيحية بالاسكندرية والتى نشرتها فى وقتها (المجلة الجديدة) ، لأنى أعتقد أنى فى حينها أعقبت عليها بمـا رأيت فيه الكفاية لاثبات وجهـة نظرى فى الموضـوع (١) . ولكن مناظرى وقد أخذ من رده على ما رآه اليوم ذا صلة وثيقة بذلك الحديث الذى أجراه الاستاذ الكبير توفيق الحكيم على لسان الروسى والمصرى حول الشرق والغرب فى روايته « عصفور من الشرق » التى صدرت خلال الشهر الماضى ولقد اثار الأستاذ فليكس فارس فى مقاله مسائل أعتقد أنى بينت زعمهـا

---

* الرسالة : العدد ، ٢٥٩ ، ٢٠ يونيو ١٩٣٨ ، ص ١٠١٢ وما يلى

(١) كانت المناظرة مساء ٢٩ مارس سنة ١٩٣٧ بدار جمعية الشبان المسيحية بالاسكندرية ، وكان موضوع المناظرة « من الخير لمصر أن تأخذ بالحضارة الغربية » وكان يؤيد الوجهة الايجابية الدكتور اسماعيل أحمد أدهم ويعارضه الاستاذ فليكس فارس وقد نشرت المجلة الجديدة بعددها الصادر فى مايو سنة ١٩٣٧ كلمة الدكتور أدهم فى الموضوع ، ومن المهم أن نقول أن الآراء توزعت بين الرأيين بالتساوى فى المناظرة . « الرسالة » .

ومجانبتها لحقائق الأمور فى تعقيبى عليه ، لهذا عمدت بدورى الى تعقيبى على رد مناظرى الاستاذ فارس لآخذ منه ما يدفع آراءه التى يؤيد بها اليوم ايمانه بتفوق ثقافة الشرق .

لكل شعب فى العالم تراثه التقليدى الذى خرج به من ماضيه ، والذى يحف به فى حاضره ، والذى يمكن فيه مقدمات مستقبلة ـ تلك التى نطلق عليها اصطلاح « روح الأمة » ـ وهو الذى يربط ماضى جماعة من الجماعات بحاضرها ويمضى بها الى مستقبلها .

ومصر لم تخرج عن كونها مجتمعا استوحى روح الشرق عصورا متطاولة وخرج ككل أمة بثقافة تقليدية كونها على مدى تاريخه الطويل . وان وقف مجتمع مصر اليوم من سير الزمن يطل على حاضر افتقدت فيه عناصر الحيوية فى ثقافته التقليدية ، تلك الثقافة التى كونتها مصر بما ورثته عن أسلافها الفراعنة فى أصول الفن الفرعونى القديم ومظاهر الحياة المعاشية التى ترتكز عليها حياتها الاجتماعية . ويكفينا للتثبت من هذه الحقيقة أن نلقى على الملايين العديدة التى تنزل ريف مصر والتى تنتشر على ضفتى النيل من الشلال حتى البحر الأبيض المتوسط ، فى حياتها المعاشية التى يرتكز عليها المجتمع المصرى ، وأن نرجع ببصرنا الى الماضى بعدئذ مستمدين من النقوش التى قرئت على الآثار والهياكل والتى انبثت على جنبات الوادى فى مصر ، ومن الكتابات التى خطت على أوراق البردى والتى صورت حياة المصريين فى العهد الفرعونى ، لنخرج بصورة تمثل وحدة الحياة المعاشية فى مصر من عهد الفراعنة الى يومنا هذا . وذلك راجع الى أن الحياة المعاشية صورة من احتياجات البيئة التى يعيش فيها الانسان ، والبيئة واحتياجاتها لا تزال على وتيرتها الأولى فى ريف مصر حيث ينزل معظم أبناء مصر . خذ الى جانب ذلك منطق التفكير واسلوب الصياغة ، وأعنى بذلك اللغة من حيث هى صوغ المعانى ، والدين ، مما اكتسبته مصر من العرب فكان ركنا من أركان الثقافة التقليدية لمصر . ولقد اختلطت هاتان الثقافتان ،

الفرعونية من جانب والعربية من جانب ، فكــان من ذلك مزيج . ذلــك مما نعبر عنه بالثقافة التقليدية لمصر منذ أيام الفتح العربى .

أمــا ما أثاره مناظرى الأديب فليكس فارس من اعتراض على قولى أن الحياة المعاشية التى يحياها المصرى الآن تجرى على غرار مــا كان يحياه أسلافه الفراعنة بقوله وأنا لا أرى فى حياة المصريين اليوم أثرا من الحضارة الفرعونية لا فى الحيــاة العملية ويعنى بذلك المعــاشية ولا فى الحياة الأدبية ، فاننى لا أجــد صعوبة فى دفع اعتراضه فأقول وأنــا أرى فى حيــاة المصريين اليوم أثرا من الحضــارة الفرعونية فى حيــاة الشعب المعاشية ! !

وأظن أن اثارة الاعتراضات ودفع الاعتراضات لا يقوم على مجرد القول بأنى أرى أو لا أرى ، انما تقوم على البحث والتحليل والنقد المستقصى . فاذا قلت انى لا أرى بى حاجة لدفع اعتراض مناظرى ، فذلك واضح لأنه لم يأت بأكثر من قوله انى لا أرى !

ومع ذلك أحب أن ألفت نظر مناظرى الى أصول الرى عند الفــلاح المصرى ونظــام معيشته ومسكنه الريفى وجلبابه الأزرق وعادته وتواكله وانصرافه عن كل شىء لقطعة الأرض التى يزرعهــا ، الشىء الــذى لم يتغير فى مصر منذ سبعة آلاف ســنة مما يتضح للباحث من أبسط مقارنة بين فــلاح اليوم فى مصر الحديثة وفــلاح الأمس البعيد فى مصر الفرعونية، الشىء الذى يثبت أن الثقافة التقليدية تقوم على أساس من الفرعونية من ناحيتها المعاشية ، واذا قلت الفرعونية فانما أعنى أن وحدة الحياة المعاشية تتمشى فى ثقافة المصريين التقليدية حتى العهد الفرعونى .

اذ صح هــذا ، فكأن الثقافة التقليدية لمصر من ناحيتهــا المعــاشية فرعونية ، أمــا من ناحيتها العقلية فهى فرعونية تكيفت تبعا لها الثقافة العربية تكيفــا يتلاءم وما تحتاج اليه الثقــافة الفرعونية فى عهــد الحــكم

الواقعى من ملابسات لتجارى فن الحياة فى ذلك العصر . ومن هنا قامت
أو قل استمدت اللغة العربية فى مصر قدرتها على صوغ المعانى بما يتكافأ
ومحيط مصر ، فكانت اللغة العامية فى مصر ، وهى فى الحقيقة الفرعونية
المختلطة بأسباب التعرب ، ثم كان الدين الاسلامى ومنطق التفكير مما
يخالف الطبيعة المصرية الفرعونية ، وهذا ما يثبته دخول الكثير من عادات
وتقاليد المصريين فى تضاعيف العقيدة الدينية . يقول الدكتور سليم حسن
عالم الأثار المعروف :

« ان كل ما كان يحرزه المصرى القديم من عادات وفن ودين الى عصر الفتح الاسلامى قد سلمه برمته الى مصر الاسلامية ، اللهم الا اللغة والدين — على أن الأولى بقيت على قيد الحياة وأثرت فى اللغة العربية فى مصر الى أن اندثرت فى القرن السابع عشر وأقصد بذلك اللغة القبطية . أما الدين المصرى القديم فقد ظهر عليه الدين المسيحى ثم الاسلامى لفظيا وشكلا . والواقع أن معظم الطقوس الدينية فى مصر الحديثة ترجع فى أصلها الى مصر القديمة وهى تعد فى الدين الاسلامى بدعا » وأنت ترى أن الاخصائيين فى مصر الفرعونية يحكمون لنا فى قضيتنا أن ثقافة مصر التقليدية فرعونية الأصل تكيفت تبعا للثقافة التقليدية العربية لتكافئها يتلاءم وما تحتاج اليه الثقافة الفرعونية من ملابسات لتجارى فن الحياة فى عصر الفتح الاسلامى .

وهذه الثقافة التقليدية التى تتماثل صورها فى سريرة كل مصرى هى قراءة الذهنية المصرية . ولا يمكن أن تتقطع أوصال هذه العقلية من حيث تنزل عند حكم فطرة الشعب ما لم يهتز لذلك المجتمع المصرى هزا عنيفا ويدلف الى حياة جديدة تتقطع معها أحكام البيئة والمحيط التى احتضنت ثقافة مصر التقليدية نتيجة لتكافئها معها . وما دامت لم تفز مصر بثقافة جديدة تهز المجتمع المصرى فى صميمه ، فليس هنالك سبيل لتقطع ثقافة مصر التقليدية .

اذن فلنصرف الكلام عن ذلك ولنبحث فى هل هنالك من سبيل

لتلقيح الثقافة التقليدية لمصر بعناصر اجنبية تبعث فيها النشاط وتدفعها لآفاق جديدة تتفق وحالات هذا العصر ، واذن يكون موضع الخلاف الأساسى بينى وبين مناظرى : هل من الخير لمصر أن تلقح ثقافتها التقليدية بعناصر من الثقافة الغربية لتساير مجرى الحياة ، أم تمضى فى أخذها عن الثقافة الشرقية ؟

هذا هو موضوع الخلاف بين الشرق والغرب بالنسبة لمصر ، واذا قلت مصر ، فانما أعنى مصر وحدها ، لأن لمصر ثقافتها التقليدية التى تباين ثقافة السوريين التقليدية أو ثقافة اللبنانيين التقليدية ، وما ينجح لمصر قد لا ينجح لغيرها .

أما وقد وصلنا من البحث الى هذا الحد ، فلننظر قليلا فى بحث **معنى الثقافة** ، لأنى أتبين خلافا خطيرا بينى وبين مناظرى فى **مفهوم الثقافة والعلم** * .

وانى لأشعر قبل ان أدلف أغوار البحث بخطورة ما سأدلى به ، ذلك لأنى أجد التفرقة بين العلم الوضعى والثقافة اعتباريا . وان كانت صيغة العلم موضوعية وصيغة الثقافة تتسم بطباع الذاتية . ذلك لأنه لا يمكن فى عالمنا الحاضر التفرقة بين الثقافة والعلم ، لأن الأولى نتيجة للثانى ، وليس ذلك نتيجة لاغترار ذهنى ، وانما نتيجة للنظر فى مجتمعنا الراهن حيث يسود العلم الوضعى كل شىء ، وينزل المنطق العلمى البحت ساسا لكل شىء . فان الحضارة الراهنة ... الآلية بصورها المادية نتيجة لاستخدام المنطق العلمى فى استغلال الطبيعة لصالح الانسان ، وكانت نتيجة استخدام المنطق العلمى أن نشأت حضارة تغلبها النزعة المادية تنزل منها ثقافتنا العصرية منزلة التاج ، ولا يمكن لمجتمع أن يأخذ من العلم الوضعى نتائجه فيستخدمها دون أن يأخذ منطقه الذى يؤدى الى هذه النتائج الا ويكون عالة على الانسانية . وأرفع مثال ذلك اليابان

* تمييز الكلمات من عندى . « المحرر »

التى ضربت بهـا مثلا على أن أمـة من الأمم لا تأخذ بالثقافة الغربية الا وتنهض ، فان اليابان ما نهضت الا بأخذ الآلة والالة فقط ، ولذلك كان نهوضها آليا لأنها لم تأخذ منطق التفكير الأوربى نتيجة لاحتفاظها بشرقيتها ومنطق تفكيرهـا التقليدى . وهذه حقيقة كبرى كمـا يقول مناظرى ، ولكن تقوم برهانا على صحة كلامى ، فاليابان اليوم عائشة عالة على أوربا وعلم أوربا ، لأنها لم تأخذ علم أوربا ومنطق تفكير أوربا ، فكان نجاحها وقفا على الآلة التى استعبدت أهلها فعـاشوا ثمانين مليونـا من البشر فى مرتبة أحـط من السـوائم والحيوانـات اذ لم يرتفعوا الى مرتبة الشـعور بالحيـاة الانسانية وكرامتها والنضال من أجلهـا كما هو الحـال فى أوربا حيث يعمل العامل للتحرر من استعباد الآلة .

أظن أنى خرجت عن الموضوع

ان ثقافة اليوم من حيث أنهـا تتبع العلم لا يمكن تخليصهـا من آثار العلم والثقافة الأدبية يغزوها اليوم العلم بمنهجه الصـارم منطقه ، فمن الخطـأ أن نفرق بين الثقافة من حيث أنها نتيجة معاشية وأسـلوب فى الحياة وبين العلم ومنطقه وهى أداة اليوم للعيش والحياة .

ان الفرق بين الشرق والغرب ينحصر فى هذا وحده : الغرب يقيم الحياة على أساس انسانى ويترك للعلم أن ينظم الصلات الانسـانية بين البشر ، والشرق يقيم الحياة على أساس غيبى ويترك للغيبيات تنظيم الصلات بين البشر . الغرب يقيم حياته على أساس من الفكير فى ايجـاد التكافؤ بين حاجاته ومحيطه مستخدما فى ذلك العلم ، والشرق يقيم حيـاته على أساس من التواكل . ولهذا لما أخذت اليابان الآلة لم تعمل على ايجاد التكافؤ بين الحياة الجديدة التى دلف اليها اليابانيون وبين حاجات هذه الحياة الجديدة ، لأن التواكل هنالك يقوم مقـام العمل والتفكير ، فكانت نتيجة ذلك أن استعبدت الآلة أهل اليابان .

لا أرغب فى التوسع أكثر من هذا فى هذا الموضوع الان

* * *

فى ضوء ما قدمت يفهم معنى عبارتى : « للشرق روحه الذى يستوحيه أبناؤه نزولا على فطرتهم ، وللغرب منطقه الذى يستنير به أفراده نزولا على وحى مشاعرهم » ، تلك العبـــارة التى جعلت منــاظرى يستغرب مقالى لأن فيه حصرا للمنطق فى الغرب . وفى الواقع ما هو حصر للمنطق فيهم ، ولكن شاء الشرقيون أن يحصروه فيهم متابعة لدعوات خطيرة مثل التى يقوم بها اليوم الاستاذ فليكس فارس .

المنطق مشـــاع بين الأمم ، ولكن يجب إن تمرن الأمم عليه قبل أن تصبح متغلغة فى تفكيرهـــا ، اذ ليس المنطق أسلوبا فى التفكير يتبع وأقيســة يجرى عليها ، انمـــا هى قبل هــذا كله ميل عقلى واتجاه ذهنى يمكن أن يكتســـب .

أمـــا قول مناظرى « وما اخترع الغرب المنطق ولا هو أوجد التفكير العلمى » فذلك مجانب للحقائق المعروفة فى التاريخ من ان الاغريق هم أول من عرفوا المنطق وأوجدوا التفكير العلمى وعنهم أخذ العـــالم المنطق . ولا أظن أن هذا موضوع نقاش ، وانما يظهر أن الروح الشعرية تغلب مناظرى فتجعله يتناسى كل حقائق العالم !

أقف عند هذا الحد فى هذا المقال فى دفع اعتراضات مناظرى الاستاذ فليكس فارس ، ولنـــا فى المقـــال الثانى عـــودة لموضوع الثقافة والعلم وثقـــافة الغرب .

وأنتهز هذه الفرصة لأدعو أنصار الثقافة الغربية للكتـــابة فى موضوع الأخذ بثقافة الغرب لهذا الشرق النائم ، وفى مقدمة هؤلاء أدعو صديقى الدكتور حسين فوزى صاحب « سندباد عصرى » أن يبدى آراءه بصراحة فى الموضوع ، ولعل فى هذا النقاش يكون الحد الفاصل بين القول بالشرق والغـــرب !

اسماعيل احمد ادهم

١٠ - بين الغـرب والشرق *

تتمـــة

— ١ —

كان ذلك منذ اشهر وكنت أحاضر جمهورا من الأدباء بكليـــة الليســـيه بالاسكندرية ، وكان موضوع المحاضرة « الحياة الانسانية بين قضـــاء وقدر الشرق ومذاهب الغرب فى حرية الارادة » . وقد جـــاء فى محاضرتى كلام جيد عن الفروق بين أهل الشرق وبين أهل الغرب ، لهذا رجعت وأنا أجول جولتى فى كلام مناظرى الفاضل اليها آخذ منها لردى على المناظر ما أراه ذا صلة وثيقة بالمسألة التى أثارها فى العلم والثقافة .

قلت فى محاضرتى ما نصه :

(هنالك فرق أساسى فى منطق التفكير بين الشرقى والغربى ، هذا الفرق ينحصر فى أن الشرقى يبدأ بحثه من الوحدة المتجلية حوله فينتهى للخالق ومنه للطبيعة . بعكس الغربى الذى يبدأ بحثه من التغاير الذى يكتنفه فينتهى للطبيعة ومنها للخالق) .

هذا الفرق المشهود فى أن الشرقى يبدأ من عالم الغيب لينتهى للعـــالم المنظور ، بعكس الغربى الذى يبدأ من العـــالم المنظور وينتهى لعـــالم الغيب كان سببا لظهور اللاهوت عند الشرقيين والفلسفة عند الغربيين

وهذا التباين فى منزع التفكير ذهب بالعقل الشرقى الى الاعتقاد بأن العـــالم حادث كما انتهى الى أنه قديم عند الغربيين ، ذلك أن الشرقى بدأ بحثه من الخالق فانتهى كما انتهى متكلمة المسلمين الى أن العالم حادث وأن الخالق مطلق التصرف فى الكون منفصل عنه ومدبر له ، وأنه السبب لكل ما يحدث والعلة الأولى والأخيرة لكل ما يكون وما سيكون ، بينما البحث عن

---

* الرسالة : العدد ٢٦٠ ، ٢٧ يونيو ١٩٣٨ ، ص ١٠٥٤ وما يلى .

التغاير المشهود فى الكون يدفع بالأخذ بأساليب الاستقراء والمشاهدة الى جانب أسلوب الاستنتاج والنظر ، وهذا كله ينتهى بالانسان كمـا انتهى بمفكرى الغرب الى أن لكل حادثة سببا فى الكون ، وأن للعـالم وحـدته وانسجامه ، وأنه خاضع لنواميس وسنن ثابتة لا تتغير لا فى الزمـان ولا فى المكان ، فاذا انتهى الى الله قيده بهذه السنن والنواميس ، وتصبح بذلـك ارادة الله مقيدة بنظـام هذا الكون وأفعاله قائمـة على عنصر اللزوم والاضطرار .

والانســان من حيث هو كائن فى العالم المنظور ، فهو فى نظر الشرقى خاضع لارادة عليـا ، هى ارادة الخالق الحرة ، هو الذى يقضى فيكون ويقدر فيحدث . وهذه فكرة القضاء والقدر عند الشرقيين ، فاذا قضى الله امرا فلا مرد لقضائه ، واذا أراد شيئا قال له كن فيكون . غير أن الارادة الالهية لا تتعلق بالأمر الذى قضى بوقوعه الا اذا تعلقت به ارادة الأنسان المخلوقة الذى وهبه الخالق حرية الارادة ، فى أن تتعلق بالأشياء فكأن للانسان اختيارا ، غير انــه عند النظر مقيد بالعـلم الالهى الأزلى وبتعلق الارادة الالهية لترجح .

أمـا فى نظر الغربى فالانســان وان كان يتبع فى تصرفاته وسـلوكه نواميس الحياة ويخضع لهـا ، فان فى قدرة الانســان تغيير المقدر له عن طريق معرفة النواميس المتحكمة فى وجوده والعمل على ايجاد الملاءمـة بين حاجات الانسان فى الحياة ومطالبه فى الوجود ، وبين المقدر له عن طريق تغييره يتكافأ وصالحه .

وخلاصة القول أن فى الشرق استسلاما محضا للغيب . وفى الغرب نضالا محضا مع قوى الغيب ، وبين منطق الغرب وروح الشرق تسير البشرية فى قافلة الحياة .

هذا الكـلام الذى لخصت فيه فى ختـام محاضرتى كل ما قلته فى ذلك المســاء ، أجده بليغا فى الرد على مزاعم مناظرى الفاضل . وخشية

أن يقف بعض الناس عند ظاهر هذا القول فـلا ينزلون الى أغواره القصية ، أحب أن الفت أنظارهم الى شياء .

١ ــ ان ما نعنيه باصطلاح الشرق والغرب لا يقوم على أساس من تقسيم العالم الى شرق وغرب فى تقويم البلدان ، انما ترجع التفرقة عندنا الى ما نلمسه من طابع ذهنى لغرب ومنزع ثقافى للشرق ، على اعتبار أن هذا الطابع عام للغرب وذلك المنزع عام للشرق ، غير أن هذا لا يمنع أن نجد مجتمعا غربيا ينزع منزل الذهن الشرقى فى قلب أوربا فى زمن من أزمنة التاريخ نتيجة لغلبة الطابع الشرقى لأسباب خارجة وطارئة على المحيط الاجتماعى والبيئة الطبيعية ، فمثلا يمكننا أن نقول ان طابع التفكير فى القرون الوسطى فى أوربا كان شرقيا فى العموم لغلبة المنزع الشرقى على الطابع الغربى نتيجة لبلوغ المنزع الشرقى شغاف أوربا وغزوها الغرب مع الدين المسيحى .

٢ ــ ان هذا المنزع الثقافى والطابع الذهنى لكل من الشرق والغرب اذا اعتبرناه من الخصائص الأولية لشعوب الشرق والغرب ، فذلك لا يرجع لعوامل بيولوجية أو انتروبولوجية كما حاول أن يثبتها بعض مفكرى القرن التاسع عشر ، انما هى ترجع لأسباب طارئة على المحيط الطبيعى والبيئة الاجتماعية فلهذا لا يرد علينا بما كتبه المناظر فى الرد على غوبنيو .

٣ ــ ان الفلسفة الاسلامية التى ظهرت على يد الفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم من أعلام الفلسفة الاسلامية ليست شرقية الروح لانها وليدة الفلسفة اليونانية والمنطق اليونانى . ويمكنك بكل سهولة أن تنزل بخطوط فلسفة فلاسفة الاسلام لأصولها عن أفلاطون وارسطو وفلاسفة الاسكندرية من الأفلوطنيين ، فمن هنا لا يعترض علينا بأن هنالك من الفلاسفة الشرقيين من علقوا ارادة الخالق بسنن الوجود وقوانين الكون .

كذلك لا يعترض علينا بالجانب العلمى من الثقافة الاسلامية لأنها نتيجة الأخذ بأساليب الفكر اليونانى .

هذه أوليات ألفت اليهـا الأنظار حتى أكفى نفسى مقدمـا الرد على ما سيثار حولها من رد وجدال .

***

قد يكون من الأهمية فى مكان أن أستطرد قليلا هنـا وأنقل بعض فقرات من الاستاذ الحكيم استشهد بها على صحة ما أرى من الفرق بين منزع الفكر الغربى وطابع الذهن الشرقى .

يقول الأستاذ توفيق الحكيم :

(أن الشرق قـد حل معضلة وجود أغنياء وفقراء وسـعداء وتعسـاء على هذه الأرض فى يوم ما ، هذا لا ريب فيه . ان أنبياء الشرق قد فهموا ان المساواة لا يمكن أن تقوم على هـذه الارض وأنه ليس فى مقدورهم تقسـيم مملكة الأرض بين الاغنياء والفقراء فأدخلوا فى القسمة مملكة السماء ، وجعلوا أساس التوزيع بين الناس الأرض والسماء معا ، فمن حرم الحظ جنـة الدنيا فحقه محفوظ فى جنة السماء . هذا جميل . ولو استمرت هذه المبادىء وبقيت هذه العقائد حتى اليوم لما غلى العالم كله فى هذا الأتون المضطرم) .

(أن مذاهب الغرب حينما نزلت الميدان تحاول اصلاح الحياة القت قنبلة المادية والبغضاء واللهفة والعجلة بين الناس . لقد أفهمت الناس أنه ليس هنالك غير الأرض ، يوم أخرجت السماء من الحساب ، ذلك أن علم الاقتصاد الحديث لا يعرف السماء . اما انبياء الشرق فقد ألقوا زهرة الصبر والأمل فى النفوس يوم قالوا للناس لا تتهالكوا على الأرض ، ليست الارض كل شىء . أن هنالك شيئا آخر غير الأرض يدخل فى التوزيع) .

وليس من شأنى هنا أن أرد على الاستاذ الحكيم آراءه وأقول لـه بأننا مادمنا فى الحياة فيجب أن نعمل من اجلها ومن اجلها وحدهـا .... اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واننا اذا لم نحل مشاكلنا ، على هذه الأرض فلن نحلها فى وقت من الأوقات ولن تحل !

ليس هذا ما يعنينى ، أمـا الذى يعنينى من هذا الكلام أن أستوضح

الفرق واستبينه بين منطق الغرب الاثباتى وروح الشرق الغيبى بملاحظة أن المنطق العربى ينظر للحياة الانسانية كما هى ، وعن طريق العقل وحده يحاول معرفة حقيقته وتنظيم الصلات بين أفراد المجموع البشرى . بعكس الذهن الشرقى الذى يدخل عنصرا غيبيا فى الحياة الانسانية ، وعن طريق هذا العنصر الغيبى يحاول تفسير الحياة وتنظيم الصلات الانسانية واقامة العلاقات بين أفراد الهيئة الانسانية .

ولنا أن نخلص من هذا كله بأن الثقافة الغربية انسانية وأنها انتمت الى المرحلة الأخيرة من مراحل التفكير الانسانى الـــذى كشف عنه أوغســت كونت ، بعكس الثقافة الشرقية التى وقفت عند حدود المرحلة الثانية حيث يمتزج فيهـــا العالم المنظور بعالم ما وراء المنظور .

واذن من الخطـــأ التفريق بين مفهوم الثقافة ومفهوم العلم الوضعى باعتبار أن الثانى عام والأولى خاصة كمـــا يريد أن يثبت مناظرى الفاضل ، والصحيح أن يقال ان العلم الوضعى رغم أنه عام يقوم بمنهجه الثقافى ، وأن العلم يتلون (بروح الأمة) وهـــذا ما نلمسه نحن المشتغلين بمسائل العلم من قيام مدارس علمية فى أمم متباينة الروح فتخرج متباينة المذاهب والطرائق والاتجاهات ، ولا أدل على ذلك مما نراه من مدارس فى العلم كل تحمل اسم أمـــة بعينها . مثال ذلك المدرسة الألمانية والمدرسة الفرنسية فى الرياضيات والطبيعيـــات وبقية فروع العلم مما يعرفه كل من درس العلم فى أوربا فى جامعاتها الكبرى .

* * *

اذا صح ما ذكرته كله ــ ولا اخاله الا صحيحا ــ فمن العجيب أن يناقشنا الاستاذ فليكس فارس الرأى فيما قلنا من كون الثقافة الشرقية ذاتية بكلام يلقيـــه على عواهنه دون أن ينظر الى ما قدمنـــاه من أدلـــة استفاضت بها كلمتنا التى ادلينا بها فى مناظرتنا معه والتى شغلت اكثر من ثلاث صفحات من النص الذى نشرته (مجلة الجديدة) . ومع ذلك أحب أن أنظر فى كلام مناظرى الفـــاضل ، وأول شىء ألمســه أنه يعترف ضمنا بما نقول حيث كتب يقول :

(ومما يجدر ذكره هو أن العرب حين أقتبسوا من تراث اليونان ما يعززون به تفكيرهم العلمى لم تستهوهم الثقافة اليونانية ولا حضارتهم الأدبية اذ أحسوا مما بين الحضارة التى كانت تتمخض فى شعورهم وتقديرهم للحياة وبين حضارة اليونان الاجتماعية من مهاو سحيقة فأعرضوا عن شعرهم وموسيقاهم ونظم اجتماعهم لذلك لا تجد فى شعر العرب شيئا من ابهام بيندار وأوربيد وهوميروس) .

وأنت ترى مناظرنا يعترف بأن العرب لم يتقبلوا تراث اليونان الأدبى ، لوجود مهاو سحيقة بينهم وبين ثقافة اليونان التقيدية التى احتضنها روح اليونان ، وهذا ما نقوله ونشرحه بأن ثقافة العرب ذاتية وأن الثقافة موضوعية عند اليونان . **ولهذا لن تجد فى الأدب العربى شعرا قصصيا ولا شعرا تمثيليا ولا شعرا تصويريا لأن القصص والتمثيل والتصوير يستلزم الانسحاب من آفاق الذات الى رحاب الموضوعية * وليس هذا فى مكنة الذهنية العربية** كما شرحنا فى توطئة كتابنا « الزهاوى الشاعر » الذى صدر منذ عام وفى دراستنا الانجليزية لشعر الدكتور ابو شادى .

* * *

يتساءل مناظرى بعد ذلك اين كانت العقلية الغربية قبل عصر النهضة ــ الرينسانس ــ أيام كانت الحضارة العربية تحتضن العلوم القديمة ، ويسبقنا بالجواب فيقول : أنهم كانوا يغطون فى نومهم ، ولم تزل تراود أحلامهم الآلهة . التى خلقتها عقلية التعاون فيهم ، فبلغ عدد هؤلاء الآلهة ثمانية آلاف فى الأساطير . وأقول انا ردا عليه : انه لو قلب وجوه النظر فى ما أدليت به فى مناظرتى ما يجده منشورا بالمجلة الجديدة فانه ليجد الجواب موجودا على ما اراده ، واذا أراد ان ننقل له الكلام بحرفه نقلناه .

---

* تمييز الكلمات من عندى .

« المحرر »

قلنا هناك ما نصـــه :

« قامت المدينة الرومانية على تراث الاغريق ، غير أن المسيحية سرعان ما غزت روما وهبت عليهــا حاملة معها نزعات المنطق الأســيوى والروح الشرقية ، الا ان الحضارة الرومانية ابتلعت المسيحية وامتصتها ومثلتها ، وكان فى هــذا الابتلاع والامتصاص والتمثيل بعض الخلاص لمنطق الغرب من روح النسك الأسيوية ، ولو لم تكن المسيحية ديانة روحية صرفة قابلة للكثير من التفاسير مرنة بطبيعتها غير حاملة فى طياتها منطق حياة اجتماعية معينة ونظم وشرائع مخصوصة ، لقــام النضال بين منطق الغرب وأصول مجتمعه وبين روح الشرق وشرائعه التى هبت بها على أوربا ... ولقد نضب معين مدينة روما لعوامل داخلية فهاجمها البربر من الجرمان والصقلب والسلاف والهون ، وسقطت امبراطورية الرومان على ضفاف التبر ... فكانت عصور ظلام فى أوربا ، غير أن الشعوب البربرية التى ورثت امبراطورية الرومان احتفظت بالكثير من نظم الرومان الادارية وعاداتهم ، ولم يعد ماالحدثهالبرابرة فى أوربا سوى القضــاء على التجارة الواسعة النطاق وعلى الادارة العامة ، وبذلك قامت بيوتات تجارية صغيرة تستطيع كفاية أهلها بمنتجاتها ، فكان ذلك مقدمة للعهد الاقطاعى . وهكذا قدر لهؤلاء البرابرة أن يركزوا الحياة الاقتصادية فى العمل الصغير ، وبذلك وضعوا النواة لعهد الانتاج الصناعى

ثم طغت موجة العرب على الغرب ... غير أن الغربيين نجحوا فى وقف الموجة العربية عندما تفاقم أمرها ... وكان نجاح شــارل مارتل على العرب على نهر اللوار كنجــاح الاغريق على الفرس سببا فى انقاذ العقلية الغربية من طغيان روح النسك الأسيوية ... فى ذلك الوقت كانت العقلية الغربية رازحة تحت كاهل اللاهوت الكنسى الذى قــام بروما رقيبا على النفوس والعقول محملا بكل سيئات روح التنسك الأسيوية .. غيرأن العقلية الجرمانية لم تر فى رقابة روما وتسلط البابا الا روحا أسيوية بعيدة عن طبيعة الذهن الغربى ، فعملت كل الجهد فى تقطيع أوصالها ، وبدأ عهد الاصلاح بالصراع بين الذهنية الجرمانية الخالصة ممثلة العقلية الأوربية وبين العقلية البابا وية

التى تحمل فى طياتها شيئا من روح النسك الأسيوية ... فى ذلك الوقت شق لوثر طريقه وكان عصر الاصلاح الدينى وعهد الاحياء الفكرى » .

ومن هنا أرى عن حق أن مناظرى الفاضل لم ينظر عميقة لكلامى ، وما أتى به لا يعد نقاشا لما قلته ، لهذا أستحسن أن ينظر فى كلامى وهو منشور بالمجلة الجديدة ، ثم ينظر فى كلامه المنشور بعددى الرسالة وردى عليه قبل أن يكتب رده ، فذلك أجدى لحسم نقط الخلاف فى الموضوع .

ويبقى بعد ذلك كلمة أو كلمتان فى موضوع الموسيقى الذى أثاره المناظر ولم أجد له أصلا فيما قلت ، ومع ذلك فأنا عند ظن المناظر أنتدب له الدكتور حسين فوزى وهو اخصائى فى فن الموسيقى وله من العلم الواسع فى هذا الموضوع ما يمكنه من بيان نواحى الزيف فى آراء المناظر ، وهو على ذلك قدير .

اسماعيل أحمد أدهم

١١ ـ بين الغـرب والشرق*

ـ ٣ ـ

« قلنا فى المقال الأول فى الرد على مزاعم مناظرنا الفاضل الاستاذ فيلكس فارس ان لكل أمة فى العالم روحها التى تحتضن تراثها التقليدى ، وعن طريق تحليل تراث مصر التقليدى انتهينا الى أنها فرعونية آخذة بأسباب العربية التجارى فن الحياة فى ذلك العصر الذى طغت فيه العربيـــة على كل شىء وكانت مركزا للجذب الاجتماعى فى الشرق الأدنى .

وفى المقال الثانى بينا الفروق الأساسية بين ما سميناه ذهنية للغرب وطابعا للشرق ، وقلنا ان نزعة الذهن الغربى يقينية ونزعة العقلية الشرقية غيبية ، واستدللنا على هذه الحقيقة من حقائق التاريخ واستشهدنا بكـلام للأديب الكبير الاســتاذ توفيق الحكيم . ولهذا قلنا انه من الصعوبة بمكـان أن تأخذ مصر الثقافة الغربية وهى متحفظة بثقافتها التقليدية وأساسها الايمان بالغيب . وقد قرأ قراء « الرســالة » منبر الأدب الحى فى الشرق العربى رد مناظرنا الفاضل على ما قلناه فى عددى الرسالة ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، لهذا اضطررنا أن نعيد الكرة من جديد لدحض ما أثاره المناظر الفاضل من اعتراضات . ولن نتقيد فى ردنا على المناظر بما جاء فى كلامه ، وانما سنرجع لكتاب رسالة المنبر الى الشرق العربى فهو انجيل المناظر فى الايمان بثقافة الشرق » .

يقول الأديب النابغة فيلكس فارس :

« الثقافة راسخة فى الفطرة ، والفطرة فى الفرد كما هى فى الأمم ميزة خاصة فى الذوق واختصاص فى فهم الحيـــاة والتمتع بها ، فاذا كان العقل

---

* الرسالة : العدد ٢٧١ ، ١٢ سبتمبر ١٩٣٨ ، ص ٤٩١ أو ما يلى .

رائداً لبلوغ الحاجة فليست الفطرة الا القوة المتمتعة فى الانســـان بتلك الحـــاجة بعد بلوغه اياها » .

هـــذا ... ونحن نفرق بين الثقافة والفطرة ، بين تراث الشعب الذى يخرج من ماضيه انسلالا على مدى الدهور الأعام ، بين الفطرة من حيث هى روح الأمم التى تحتضن تراثها . فتراث مصر الفرعونية التى أسلمته لمصر الاسلامية فاختلطت نتيجة لتلك الفرعونية والعربية فكان من ذلك ما سميناه لمصر من ثقافة تقليدية شيء والروح المصرية شيء آخر . الا ان هذا لا يمنع من أن ترســـخ الثقـــافة التقليدية وتصبح وكأنها من صميم فطرة الشعب وانسلاخ الشعب عن ثقافته التقليدية ، وان كان لها وجـــه فى صميم الفطرة والروح الا أنهـــا لا تعنى انســـلاخ الشـــعب عن روحه وفطرته . وما ثقافة الشعب وتراثه الا أثر وقوع الفطرة والروح تحت تأثير ظروف ومؤثرات تجد طريقها للمحيط الاجتماعى والبيئة الطبيعية للشعب . بيان ذلك ان الروح المصرية تحتفظ بذاتيتها منصبه فى قوالب شتى ، فهى فى قالب فى العصر الفرعونى ، هى فى قالب فى العصر الاســـلامى ، وجماع هذه القوالب المختلفة يكافىء الحالات المتباينة التى يتضمنها المحيط اجتماعيا وطبيعيا . وانكـــار هذا معناه أن الروح المصرية تغيرت من العصر الفرعونى الى صورة أخرى فى العصر الاسلامى . فمـــا الذى يمنع أن تتغير الى صورة أخرى فى العصر الحديث ؟ ولعمرى هذا لا يتفق مع ما يعرف من قواعد الاجتماع وعلم تكون الشعوب ، لأن روح الشعب شيء مجرد ، يكتسب عن طريق وقوعه تحت تأثير الفواعل الاجتماعية والطبيعية خصائص متباينة شكلا وان كانت متفقة روحا

من هذا أرى أنه من الضرورى التفرقة بين روح الأمة من جهة ، وثقافتها وتراثها الشعبى من جهة أخرى ، واذا يكون من الممكن لمصر أن تتجرد عن ثقافتها التقليدية ، وتستبدل مثلا بدينها دينا آخر ولغتها لغة أخرى كما حدث ذلك فى عهد الفتح العربى ومع ذلك تحتفظ مصر بروحها وفطرتها ، لأن ما ستأخذه الروح من القوالب سيكون عن طريق الوقوع تحت تأثير عوامل ومؤثرات وجدت طريقها للمحيط الاجتماعى والطبيعى ، ويكون بذلك صورة متباينة

تأخذها فطرة الشعب ، أو بمعنى آخر قوالب شتى ، غير أن قانون العادة يدخل لاستحداث المماثلة فى عقل ومشاعر الشعب فيكون من ذلك تماثل الثقافية التقليدية الجديدة فى سريرة كل فرد من أبناء الشعب .

على هذا الوجه فقط يمكن تعليل تفسير القالب العربى للروح المصرية والذى تكون نتيجة لوقوع الروح المصرية تحت تأثير الثقافة العربية . وعلى نفس الوجه يمكن تفسير وجه قيام الثقافة الغربية فى مصر مع احتفاظ مصر بروحها وفطرتها .

واظن أن هذا الايضاح كاف بقطع السبيل على كل اعتراض يمكن توجيهه من أن الثقافة الغربية لا تتفق والروح المصرية .

وكل الخلاف على ما يتبين أخيرا راجع الى عدم التفريق بين الثقافة التقليدية والروح ، فعندما يقوم أنصار الثقافة الغربية بدعوة الى مدينة الغرب يثور عليهم انصار الثقافة العربية قائلين ان معنى ذلك ضياع الروح المصرية والقومية ، مع أن الروح شىء ثابت والثقافة شىء عرضى يتقوم بالروح وفطرة الشعب .

والآن لنتمش مع كلام المناظر فى رده ولنعقب عليه بما يكفى لاظهار زيفه وبيان وجه بطلانه .

١ ـ نقلنا فى صدر كلامنا فى المقال الأول فى الرد على مزاعم مناظرنا الفاضل كلمة عن هابل آدم بك الفيلسوف الاجتماعى المعروف . والكلام واضح بين فى أننا بحكم كوننا فى الحياة يجب أن نفكر فيها وحدها وأن نعمل لأجلها واقامتها على أساس انسانى بدون أن نجعل للغيب سبيلا للتدخل فيها . وهذه الكلمة تتجلى فى صدر الحديث النبوى : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا » . ومع ذلك رأى المناظر فيها غموضا وحاول أن يتعسف بتأويل الكلام الى أن معناه انكار الآخرة . وقال وأين عجز الحديث:« واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » .

ياصديقى ليس هكذا يكون الكلام .

قد يكون بدؤنا فى طريق الله ونهايتنا فى طريق الله ، لكن « الوسط مدرجة بيوتنا ومصانعنا وحوانيتنا ، وبكلمة أخرى طريق بعضنا الى البعض » يجب أن يكون مبدؤها ومردها الأول والأخير عندنـــا ، حيث يقوم العقل الانسانى بتنظيم الحياة البشرية .

هذا هو حقيقة كلام هابل آدم فى ضوء تحليل مدلول عبارته التى استهل بها كتابه الخـــالد « مصطفى كمال للترك كتابى » الذى ترجم لأكثر اللغات الحية ونقل ملخصا الىالعربية بقلم صديقنا الأستاذ اسماعيلمظهر عن ترجمته الانجليزية .

٢ ــ قلنا ان موضوع الخلاف بين ثقافة الغرب وثقافة الشرق يرجع الى كون الثقافة الشرقية وقفت عند حدود الدرجة الثانية فى سلم الارتقاء الفعلى بعكس الثقافة الغربية فانها اجتازت هذه الدرجة لى التى بعدها . ولا أدل على ذلك من بعض المراجعة لثقافة كل من الشرق والغرب فى ضوء قانون الدرجات الثلاث الذى كشف عنه أوغست كونت .

يقول أوغست كونت :

(ان كل فكراتنا الأولية ومدركاتنا وكل فروع معرفتنا لابد من أن تمر على التوالى بثلاث حالات مختلفة : الأولى الحالة الخرافية وهى حالة تصورية تخيلية ، والثانية الحالة الغيبية وهى حال تجرد ؛ والثالثه الحالة اليقينية وهى حالة تيقن) .

ومع ذلك يجادلنا المناظر فيلكس فارس مرجحا الحالة الغيبية وهذا قلب لقانون الدرجات الثلاث .

٣ ــ يرى المناظر متابعة لاعتقاده برجحان الحالة الغيبية ان ميزة

---

(١) المدرجة : ممر الأشياء على الطريق وغيره .
ويقال : هذا الأمر مدرجة لذاك : يتوصل به اليه .
المحـــرر

الشرق هى فى الحالة الغيبية وفى ايمانه بالغيبيات . وهذا القول لو صدر من شخص ليس فى مكانة مناظرنا الأستاذ فيلكس فارس — وهو على علم واسع وفضل راجح — لما اهتممنا له . ولكن صدوره من مناظرنا يجعله حدث الأحداث فى عصرنا الراهن (•)

واذا كان وقوف الشرق عند الدرجة الثانية فى سلم الارتقاء العقلى سببا للاعتقاد بتفوق هذه الدرجة على ما بعدهـا ، فماذا يكون موقف مناظرنا ازاء احد الزنوج أو متوحش افريقيا ان وقف يرجح الحالة الهمجية والحالة الخرافية اعتقادا منه بتفوقها على ما فوقها ، وقال لمناظرنا ما يقوله هو لنا ؟ اذن ماذا يكون منه الجواب ؟

٤ — أن قول المناظر برجحان الحالة الغيبية على الحالة اليقينية وأن كانت ظاهرة البطلان الا أن هذا البطلان لا يمنعنا عن مناقشتها حتى لا يظن مناظرنا أن كلامه حق يعلو على التجريح والنقد .

يقول العالم اليابانى « موريكاتو ايناجاكى » أن فى كل عنصر بشرى استعدادا لأن يظن فى نفسه الكمال . ويثبت هذا العالم هذه الحقيقة من حقائق علم النفس والانسان . وفى ضوء هذا القول نفهم اعتقاد مناظرنا برجحان ثقافة الشرق الغيبية ،ولكن ما هى الأسباب العلمية والفلسفية التى يبرر بها المناظر ايمانه بتفوق ثقافة الشرق الغيبية ؟

بحثت كثيرا فى كلام المناظر وفتشت بين السطور عن الأسباب العلمية لايمانه بتفوق ثقافة الشرق الغيبية ، ولكن بلا جدوى . فرجعت لكتـابه « رسالة المنبر الى الشرق العربى » فلم أخرج بغير « قانون الرجعى » سببا فى تفوق ثقافة الشرق الغيبية .

يرى المناظر أن العلم الحديث أكد وجود قوة مستترة فى الانسان أسماها العقل الباطن ، وهى مستودع الفطرة والانطباعات السابقة ، وهى نفسها تسير الآن متلبسة بمظهر الاختيار . وما العقل الباطن كمـا دلته

التجارب الا الحوافز التى وجدت فى الأجداد ونمت على اتجاه مقدور أيضا زمن الطفولة • وهذه الحوافز تكمن فيها فطرة الأمم لأنها أداة شعورها بالحياة • ومادام الأمر كذلك فهو يرى أن سعادة المجتمع العربى فى ملاءمته لما فطر عليه هى الغيبيات لأنها استلهام للروح العليا •

كلام كما تراه يخترمه التناقض ومجانبة الحقائق • ومع ذلك فلننظر فيه •

من المعلوم أن الانسان بتكوينه الطبيعى يستجيب للمؤثرات الداخلية والخارجية استجابة ذاتية spontaneous response وهذه الاستجابة مرتبطة فيه بأنصاف الكرات المخية التى هى أعضاء رد الفعل فى الانسان وترتبط بهذه الأنصاف الكروية المخية الوراثة والعقل الباطن • بيان ذلك اننا لو أتينا بكلب ووضعنا أمامه قطعة من الحلوى فان لعاب الكلب يسيل • هذه الظاهرة تحدث بتأثر ذاتى فى الكلب ومن غير أن يكون للتجربة يد فى تغييره أو تكوينه ومن هنا تعتبر فعلا عكسيا أصيلا • وهذه الأفعال العكسية الأصيلة هى ما كنا نسميها من قبل بالغرائز • فالغرائز مجموعة من الأفعال العكسية مندغم بعضها فى بعض كما هو الحال فى غريزة بناء الطيور لأعشاشها غير أن هذا الفعل العكسى الأصيل وان كان يحدث بقاسر ذاتى فى الأحياء العضوية لا يتغير فان ذلك وقف على الأحياء الدنيا • أما الأحياء العليا فى سلم المملكة الحيوانية فان سلوك هذه الحيوانات وان كان مرتكزا على استجاباتها بقواسر ذاتية للمؤثرات فانها تستفيد من التجارب ، اذ تترك التجارب أثرا بينا فى سلوكها • والانسان كأحد أصناف المملكة الحيوانية العليا يخضع لنفس هذه السنن • والأفعال العكسية المستفادة من التجارب مؤصلة لأنها مكتسبة يكتسبها الحى من ظروف حياته كنتيجة لما يلابسه من مؤثرات ، وهذه الأفعال تختفى وتضمحل اذا ما تغايرت المؤثرات • ولما كانت الأفعال العكسية فى الأصل تحدث بقاسر ذاتى مصحوبة بحركة انفعالية جاز لنا أن نعتبر الأفعال العكسية المؤصلة — وهى المستفادة من التجارب — كنمو ارتفاقى فى الأفعال العكسية الأصيلة • ولما كانت هذه الأفعال تقوى

وتضمحل وتضعف وتتغاير باضمحلال المؤثرات وتغايرها ، فان مراكزها فى الكرات النصفية المخية تكون قابلة لدرجة قليلة أو كبيرة لأمكان تكون الانعكسات المؤصلة حيث تعتمد فى قوتها على التكرار الاصطحابى كما أن ضعف أواصر التلازم أو تقطعها يؤدى الى ضعف الانعكاس المؤصل أو اضمحلاله . غير انه يعود بصورة أيسر لأنه يكون قد ترك اثرا فى الحى من حالته الأولى الارتفاقية . وهذه الحقائق باثباتها ديناميكية خاصة للنفس وساحة لا شعورية تبين الى أى حد قد جانب المناظر فى كلامه حقائق العلم . لأن الحوافز التى بالأحياء نتيجة للارتباط الارتفاقى بين الافعال العكسية الأصيلة والمؤصلة وليست نتيجة للوراثة . وهذا يمنع أن الانسان يولد وفى تضاعيف مخه ، وفى ثنايا أنصاف كراته المخية ؛ وفى لحاتها ، وفى مراكز اعصابه ميول وكفايات امكان لبعض الأفعال المصؤلة . والانسان بخروجه لعالم الحياة يكون جهازه العصبى فى طور نمو وتكوين اذ تسيطر عليه الأفعال العكسية سيطرة مطلقة ، وهذه الأفعال مجردة ... ويكون للمؤثرات التى تلابس الانسان أثرا فى أن تحدث استجابات تكون مقدمة لفعل عكسى مؤصل . فاذن العلاقة بين ما هو كائن فى النفس عن طريق الوراثة لا تتعدى الامكان المحض .. وهو تحت تأثير المؤثرات يظهر مصحوبا به . فالاعتقاد بوجود أساس وراثى يرثه الانسان ويتركب عليه مكتسباته لا يتعدى هذه الحقيقة . وهو لا يثبت دعوى أن اللاواعية أو العقل الباطن يحتوى على الحوافز المتوارثة عن الأجداد .

فاذا لاحظنا هذا كله وجدنا أن للمحيط الاجتماعى وما يعرض له من العوامل والمؤثرات الأثر الأكبر فى تكوين الانسان على غرار معين ... واذا يكون التجاء المناظر الى الوراثة والحوافز المتوارثة عن الأجداد — وهى حالات امكان فى النفس — خطأ من الناحية العلمية ، ويكون بالتبعية اعتقاده فى سلامة وسعادة المجتمع لما فطر عليه من الحوافز المتوارثة خطأ . والصحيح أن يقال ان الانسان من حيث يولد وهو طفل وأفعاله العكسية المؤصلة هى التى تستحكم فى جهازه العصبى ، وبتعبير أدق غرائزه ، يكون مطواعا للمؤثرات التى يحتويها محيطه الطبيعى والاجتماعى ، ويخرج مصبوبا فى

قالب معين يكافىء الحـــالات التى أحاطته . ونظرا لأن المحـــيط الطبيعى والاجتماعى عادة واحد فى الحـــالات الاعتبارية فان المؤثرات تكون واحدة ، ومن هنا يخرج الناس فى قبيل معين وجيل معين مصبوبين فى قالب معين . وقانون العادة يتدخل لاحداث المماثلة فى القالب المصبوب فيه القبيل حتى ينتهى لذلك . أما فى الحالات التى تكون فيها المؤثرات فى المحيط الاجتماعى متباينة ، فان القبيل يخرج فى قوالب شتى جماعها يكافىء الحـــالات التى يتضمنهاالمحيط الاجتماعى ، وهذا ماهو حادث اليوم فى مصر . فان أهل المدن من الطبقة المتوسطة وفوق المتوسطة يعيشون على غرار غربى لأن العوامل التى فى محيطهم الاجتماعى متأثرة بالروح الأوربية ، بعكس أهل الريف الذين يعيشون على غرار شرقى . وهذا الانقســـام فى المجتمع المصرى ملحوظ للنظـــر .

واذن تكون نقطة الخطأ فى كلام المناظر ، بل الخطأ الأســـاسى هو اغفاله للمؤثرات الطارئة التى تدخل فى المحيط الاجتماعى ، وتؤثر فى المجموع الانسانى،وتصبهمفىقوالب جديدة تكافىء المحيط الاجتماعى فى الصورة الجديدة التى أخذها بالمؤثرات التى طرأت عليه . وهذه الحقيقة تتبين من نظرة سريعة فى كتاب « رسالة المنبر الى الشرق العربى » .

ولقد كشفنا عن هذه الحقيقة فى النقد الذى كتبناه فى مجلة « العصبة الأندلسية » فى عددى فبراير ومارس سنة ١٩٣٨ لكتابة ، وهى تبين أن المناظر يمضى فى كلامه مغفلا شأن العوامل والمؤثرات التى تجد طريقها الى المحيط الاجتماعى للشرق العربى .

ومن هنا نرى أن الشرق العربى شـــاء أو لم يشأ مفكروه سيمضى فى سلسلة من التغايرات حتى ينتهى الى أن يحوز المكافأة للمؤثرات التى دخلت محيطه .

اسماعيل أحمد أدهم

— ٤ —

١٢ ـ بين الغــرب والشرق *

كان يرى الأستاذ فليكس فارس رجحانا لطــابع الشرق الغيبى على قالب ثقافة الغرب الاثباتية . ومرد هذا الرجحان كمــا ظهر لنا من مناقشة كلامه اعتقاده بقانون الرجعى ، وبأن لهذا الشرق من كيانه ومنها يتطلع منها الى الحياة ، هى نافذة فطرية الموروثة : فمنها يستقبل النور ، ومنها يستقبل النسمات لأنفاسه .. وفطرة الشرق الموروثة على زعمه قائمة على الايمان بالغيب . ونحن نرى ما يعبر عنه بالفطرة الموروثة هو التراث الشعبى لهذا الشرق والثقافة التقليدية له . وهو شيء كما قلنا غير فطرة الشرق وروحه ، لأن الفطرة شيء مجرد يظهر فى تاريخ الشعب وفى ثقافاته المتعــاقبة من حيث يحتضن ثقافة الشعب التقليدية . اذا من الخطــأ من الناحية العلمية ما يقوله مناظرنا الفاضل الأستاذ فيلكس فارس من أن فطرة شعوب الشرق هى الحالة الغيبية . والصحيح أن يقول أن طابع ثقافة الشرق التقليدية هو غيبى .

ولا شك أن طابع هذه الثقافة التقليدية ممكن تغييره بالطابع اليقينى ، ولكن هذا التغيير وقف على العوامل والظروف التى تجد طريقها الى محيط هذا الشرق . فنحن نعلم بأن كينونة الانسان وقف كما قلنا فى المقال السابق على مجموع الصلات المتبادلة بين المؤثرات المختلفة التى يختص بها المحيط الاجتماعى والبيئة الطبيعية من جهة ، والانسان من جهــة أخرى ، فاذا ما تغايرت المؤثرات فى المحيط الاجتماعى فتبعا لها يتغاير منتوج الصلات القائمة بينها وبين البيئة الطبيعية حتى تحوز من المكافأة ما يتوافق مع ما استجد من المؤثرات . ومثل هذا التغاير الخارجى يؤدى الى تغير فى الأفكار والسلوك الاجتماعى والشعور الذاتى فى الجماعة البشرية ...

---

* الرسالة : العدد ٢٧٣ ، ٢٦ سبتمبر ١٩٣٨ ، ص ١٥٧٢ .

واظن أن مناظرى مهما حاول أن يتعسف فلا يساعده المنطق والعلم أن ينال من صحة هذه المقررات الأولية .

واذن يسقط السبب الوحيد الذى يرجع اليه مناظرنا فى ايمانه بتفوق ثقافة الشرق الغيبية .

ولنا أن ننظر مع ذلك فى حقيقة الاتجاه الغيبى فى المجموع البشرى كحالة طبيعية تمر بها الجماعات فى تطورها التاريخى وارتقائها الطبيعى ، مجردة عن تلك الحالات التى تقيمها اليوم فى كيان المجتمع العربى على وجه عام ، والمصرى على وجه خاص . وسنجد أن الحالة الغيبية مبعثها الجهل بأسباب الأشياء الطبيعية وعللها الكونية ، فيجنح العقل الى ما وراء الطبيعة والكون محاولا أن يستنزل منها تفسيرات وتعليلات للحالات التى يخلص بها من حياته فى العالم المنظور . واظن أن أحسن ما يمكن أن أقدمه لمناظرى الفاضل تاريخ النزاع بين اللاهوت والعلم ، ففى كل صحة ن صفحات هذا التاريخ يقع على ما يؤيد فكرتنا .

يقول الأستاذ « بيتى كروزيار » :

(لقد كف الناس عن القول بأن المذنبات نذر الهية عندما عرفوا اسباب ظهورها وعللوا وجودها . وكفوا عن القول بأن الصواعق نتيجة غضب الهى عندما عرفوا حقيقة الكهربائية الجوية ، وعندما اكتشف « فرنكلين » مانعته المشهورة . ورجعوا عن القول بأن الجنون والمس عائد الى أعمال السحرة والمشعوذين وأنصار الشياطين عند ما دلهم الطب على أسبابها العصبية . ورفضوا الاعتقاد بأن اللغات منشؤها بابل عندما وضعت قواعد مقارنة اللغات) .

نعم لقد كف الناس فى العالم المتمدن عن كل هذا ، وآمنوا بسنة « كنت » من أن الحوادث العالمية والظاهرات الطبيعية لابد أن تعود الى سبب طبيعى ، وأنه من المستطاع تعليلها تعليلا علميا مبناه العلم الطبيعى . من ذلك اليوم انهار قائم اليقين بما بعد الطبيعة للافصاح عن حقيقة الظاهرات

الطبيعية ، وكان نتيجة ذلك أن خلص العالم المتمدن بعقلية وثقافة جديدتين طابعهما يقيني اثباتي . ونحن ان كنا نقول باستحالة الأخذ بالعلم الاوربى مع الاحتفاظ بالثقافة الشرقية من حيث أن طابعها غيبي ، فذلك مرده أن العلم الأوربى قائم على عقيدة أولية فى أمكان الكشف عن سبب طبيعى لكل الحوادث العالمية والظاهرات الطبيعية .

٦ ــ يظهر أن المناظر الفاضل حين أراد أن يرد على القول بوجود أصل فرعونى فى ثقافة مصر التقليدية ، تعسف الى حد أن خرج على الأوليات المعروفة فى حقائق الاجتماع وعلم تكون الشعوب . والا فليفسر لنا معنى سخريته من هذه الأوليات ؟

يقول المناظر الفاضل :

« أما أن يعد المناظر « يعنينى بذلك » طريقة استغلال الأرض فطرة (لم نقل فطرة وانما كل ما قلناه ثقافة تقليدية أو تراث للشعب ، فاذا صحح الكلام على هذا الوجه يستقيم) فذلك مما لا يوافقه عليه أحد ــ لماذا ؟ ــ لأن المسألة هنا تتعلق بتطور فى أساليب الصناعة . ولو كان الأمر كذلك لكان كل مرتد غير القميص الأزرق ، وكل حارث بآلة حديثة ، وكل مستبدل « شادوفا » « بطلمبة » فاقدا للأصل الفرعونى فى ثقافته التقليدية » .

وهذه لعمرى احدى أطاريف الكلام فى مناظرتنا . ومنحى الطرافة أن يحمل المناظر الحقيقة على وضع يسخر منه !

نعم أيها الصديق ، ان ما تظنه موضعا للسخرية حقيقة واقعة . واذا أردت السبب فاننا نسوقه بكل بساطة قائلين :

ان منحى الحياة المعاشية التى يحياها الانسان لها اثر فى تحديد مشاعره وتوجيه عقليته وتكوين ثقافته ، من حيث أن الحياة المعاشية تقيم جوا طبيعيا واجتماعيا يعيش فيه الانسان ، والا فما الفرق بين ثقافة انسان يحيا حياة رعى وصيد ، وحياة انسان يحيا حياة صناعية ؟

لا أظن أن المناظر الفاضل يتعسف الى الحد الذى ينكر الفرق الثقافى بين هؤلاء وأثر حياتهم المعاشية فى تكوين ثقافاتهم الا ويخرج عن الأوليات المعروفة فى علم الاقتصاد والاجتماع • وهو ان شاء أن ينكر فلسنا نمنعه . ولكن ليبين لنا الى شىء يستند حتى نناقشه على أساسه ؟

كذلك انكار المناظر أن تكون التقاليد التى احتفظ بها المصريون من العهد الفرعونى دليلا على ظهور الدين الاسلامى فى مصر على الدين الفرعونى فلا أظن أن منطقه أسعفه فى انكاره ، لأنه يعترف ضمنا بهذه الحقيقة فى اعتراضه بقوله :

« على أن ما تبقى من التقاليد يعدبدعالا يزال الدين يعمل على اقتلاعها من المجتمع لخيره وسلامة ايمانه » فكأن هنالك تقاليد تبقت من العهد الفرعونى وتسربت الى الدين الاسلامى فى مصر ولونته بلون محلى . أما ان الدين يعمل على اقتلاعها لخير المجتمع وسلامته فليس ذلك من شأن أنباحث المستقرى . وله أن ينظر اليها اذا ما نجح الدين فى اقتلاعها وأصبحت حقيقة ملموسة ة

٧ ــ قلنا أن لمصر ثقافتها التلقيدية التى تتميز بها عن جاراتها من بلدان الشرق العربى • غير أن المناظر وان اعترف معنا بأن للميزات الاقليمية أثرا على ثقافة الأمم اعتبر أن لكل أمم الشرق العربى ثقافة عامة شاملة ، ومن هنا اعتض علينا وقال بوحدة ثقافة أمم الشرق العبى . غير أن هذا الاعتراض فى غير محله ، لأن اعتباره ان لأمم الشرق العربى ثقافة عامة شاملة ان كانت صحيحة الى حد ما فهذه الثقافة تتلون وتأخذ طابعا فى كل بلد من بلدان الشرق العربى ، فمظهرها فى سوريا غير مظهرها فى العراق ، وهى فى العراق غيرها فى مصر ، وهى فى مصر غيرها فى الحجاز ، وهى فى الحجاز غيرها فى مراكش أو تونس . وهذه حقيقة قد تظهر أوضح للمراقب الأجنبى من حيث تتميز عنده الفروق الأساسية . ومن مظاهر هذه الفروق اللهجات العربية فى مختلف بلدان العالم العربى ، ومناحى الحياة المعاشية .

ولقد وهم المناظر الفاضل أننا نهزل حين قلنا ان العامية فى مصر هى العربية الآخذة بأسباب الفرعونية ، بينما نحن فى مجال الجد ، غير أن ناحية من الهزل بدت من خلال كلامنا حين لم يلاحظ مناظرنا ما قلناه فى المقال الأول من أننا نعنى بالفرعونية وحدة الحياة ــ عقلية أو معاشية ــ متمشية فى ثقافة المصريين التقليدية حتى العهد الفرعونى . فاذا قلنا ان العامية هى العربية الآخذة بأسباب الفرعونية فانما نعنى أنها تأخذ طابعا مصريا خاصا بها ، هذا الطابع هو الذى يتمشى فى ثقافة المصريين التقليدية حتى العصر الفرعونى ومن هنا جاءت كلمتنا الآخذة بأسباب الفرعونية » .

واظن أن كلامى قد وضح وبان مفهومه وظهر أنه جد لا هزل ... وبهذه المناسبة الفت نظر المناظر الى مراجع قيمة فى اللهجة المصرية تشفى غلته وتؤيد وجهة نظرنا ، واهم هذه المراجع بحث للبروفسور نلينو عنوانه « كتاب فى اللهجة المصرية » وهو مطبوع بميلانو عام ١٩٠٣ ، ودروس الاستاذ احمد والى ويوسف المغربى والأستاذ كراتشقوفسكى .

للمقال بقية

اسماعيل احمد أدهم

١٣ - بين الغـرب والشرق *

٨ ــ يسخر المناظر من قولنا أن هناك صلة اليوم بين الثقافة والعلم على اعتبار أن الثقافة تنبثق من العلم ، نظرا لأن الحياة اليوم ينظمها العلم بقواعده المادية ــ ويقول : اى صلة بين المبادىء الأدبية التى يقوم المجتمع عليها وبين علم طبقات الأرض . ونحن نقول ان هنالك صلة ، ومرد هذه الصلة أن العلم بكشفياته يقيم حياة مصبوبة على نمط معين ، ويتأثر بهذا النمط الانسان فى شعوره واتجاهاته ومنحاه ، بيان ذلك أن علم طبقـات الأرض ــ وهى التى ضرب بها مثلا المناظر ــ بما تنتهى اليه من اكتشافات لها أثر فى الحياة الأدبية ، ذلك أنه من المعروف الآن أن الكشفيات الأخيرة فى الصعيد من جهة أسوان كشفت عن مناجم للحديد يمكن استغلالها لمتوسط نصف مليون طن سنويا لألفى عام . فهذا الاكتشاف الذى مرده البحوث العلمية فى طبقات الأرض لو استغل استغلالا صناعيا فى مصر لأقام صنـاعة فى مصر يشتغل فيها على أقل تقدير ثلاثة ملايين عامل ، ومثل هذه الحياة الصناعية تحدث تغيرا فى الحياة الأدبية والتصورات والاخلاق ، اذ يحدث تطور من صور حياة أدبية لشعب زراعى الى حياة تكافؤ جمـاعة أخذت بالصناعة ، وعلى هذا الوجه يستتبين مفهوم كلامنا ولقد ضربنا مثلا بمصر وبطبقات الأرض التى شاء مناظرنا ان يسخر اعتمادا عليها من قولنـا بانبثاق الثقافة من العلم فى مدينتنا الراهنة لتظهر حقيقة غائبة عن العقول فى مصر الحديثة فى منحى الأخذ بها نحو الحياة الاوربية الصحيحة باقامة مجتمع صناعى فيها .

أما محاولة المناظر التلاعب بكلامنا باظهاره فى صورة يخترمها تناقض ، فهذا ما نأخذه وتحاسبه عليه ، فلقد قلنا أن الثقافة تنبثق من العلم ومعنى

---

* الرسالة : العدد ، ٢٧٤ ، ٣ اكتوبر ١٩٣٨ ص ١٦١٣ وما يلى .

هذا أن الثقافة شيء والعلم شيء واخذنا على اليابان انها أخذت بنتائج العلم الأوربى ولم تأخذ بالعلم الأوربى نفسه فكان نتيجة ذلك أنها عاشت عالة على أوربا فى علمها وحضارتها ، وانها احتفظت بثقافتها التقليدية مع الأخذ بنتائج العلم الأوربى ، بمعنى انها لم تأخذ بعلم أوربا وتقيم لنفسها ثقافة تقليدية جديدة تتكافأ مع العلم الأوربى ومنطقه وتنبثق من أسسه . فأين التناقض فى قولنا هذا ؟

لا يا صديقى ، لا يكون الكلام باسقاط بعض القول . قلنا أن اليابان أخذت بنتائج العلم الوضعى ، فجعلتها ياصديقى أنها أخذت بالعلم الوضعى ، وشتان بين الاثنين .

لسنا جوادى رهان نتسابق . ولسنا فى مجال نريد أن ننتصر لرأينا حقا أو باطلا . ان فى أعناقنا مصير قضية ملايين من حيث تعلق مصيرها بقضية الغرب والشرق فيجب أن تكون وجهتنا الحقيقة وعدم تزييف الكلام .

٩ ــ يشكرنا المناظر على قولنا بأن المنطق شىء مشاع بين الأمم ، ظانا أننا كنا انكرنا مشاعيته من قبل ، وهذا ظن عريق فى الوهم . فنحن لم نغير من موقفنا شيئا ... « المنطق مشاع ولكن يجب أن تمرن الأمم عليه قبل أن تصبح متغلفة فى تفكيرها ، اذ ليس المنطق أسلوبا فى التفكير يتبع واقيسة يجرى عليها ، انما هى قبل كل شىء ميل عقلى واتجاه ذهنى يمكن أن يكتسب .

هذا ما قلناه فى مقالنا الأول ، فنحن عند رأينا بأن للمحيط أثره فى المنطق والتفكير المنطقى . للمحيط الطبيعى والمحيط الاجتماعى أو بتعبير أدق لنتوج (١) الصلات والفواعل المتخالطة من المحيط الطبيعى والمحيط الاجتماعى أثر فى المنطق من حيث هو ميل عقلى واتجاه ذهنى ، وفى هذا سر قعود الشرقيين

---

(١) النتوج : المثمر : يقال شجرة نتوج ، وناقة نتوج .
المعجم الوسيط ، الجزء الثانى ، ص ٨٩٩ « المحرر » .

عن مجاراة الغربيين ، لأن منطقهم حينما يتكافأ ومجتمعهم ذا الطبع الغيبى ، وحين يتغلب الطابع اليقينى على هذا الشرق فهذا المنطق الغيبى سيقف عقبة كؤودا فى طريق رقى العالم الشرقى .

سيأتى ذلك اليوم قريبا وذلك الزمان وشيكا ، وستقوم العقلية اليقينية فى الشرق والمنطق الاثباتى فى العالم العربى نتيجة لتغلب الاتجاه الغربى على هذا الشرق بحكم كون الغرب **مركز الجذب الاجتماعى** * فى عصرنا . اذا فلسنا نحن فى حاجة الى الانتقال الى الغرب لاكتساب عقلية يقينية كما يقول المناظر ، انما كل ما نحن فى حاجة اليه أن يتقوى الاتجاه نحو الغرب فتقوم العقلية اليقينية بين ظهرانينا . ومع هذا فالدلائل قائمة على أن العقلية اليقينية اخذت طريقها الى هذا الشرق ، وهى أوضح ما تكون فى المفكر المصرى البحاثة أسماعيل مظهر وفى جماعة يحتذون حذوه اليوم .

أما ما يثيره من اعتراض لتعبيرى بالفلسفة الاسلامية عن فلسفة ابن سينا والفارابى وابن رشد بأن فلسفة المفكرين فى الاسلام لم تكن تمت الى الدين بصلة ، وليست اسلامية ولا مسيحية فمرد ذلك التباس فى فهم مفهوم عبارتى ، فاصطلاح الفلسفة الاسلامية يعنى فلسفة الفلاسفة الذين ظهروا فى الاسلام ، أو بتعبير أدق يعنى الجانب الفلسفى من المدنية الاسلامية . واذا يكون كل ما يبغيه على اعتراضه ساقط بسقوط الاعتراض نفسه .

١٠ — يتعجب المناظر الفاضل من تحليلنا الفلسفة الاسلامية الا انها تفيد ارادة الله بنظام هذا الكون وسننه . واعتبارنا انها نتيجة للأثر الاغريقى توارثته عن مدارس النساطرة والاسكندريين ، والواقع أنى ، حائر صدد هذا التعجب الذى لا أفهم له معنى . ولولا حسن ظنى بثقافة مناظرى وعلمه لقلت أن مرده عدم الوقوف كليا على فلاسفة الاسلام خاصة والفلسفة عامة ، والا فما معنى التعجب من تقييد ارادة الله بنظام هذا الكون وسننه ؟

---

* تمييز الكلمات من عندى . « المحرر »

ولولا خشية الاطالة لكنت سمحت لنفسى أن أنقل نتفا من كتب الفلاسفة أشرح لمناظرى الفاضل هذه المسألة ، وأظن أن فى أمكانه أن يعفينى مشقة هذا النقل بأن يراجع كتب الفلسفة وخصوصا المطولات منها فيما يتعلق بارادة الله والخلق والابداع .

***

وهناك أشياء لو ذهبت أعلق عليها وأبين زيفها فى رد المناظر علينا ، لانتهيت الى مقالين آخرين ، غير انى أكتفى بما اجتزاته فى هذا المقـال والمقال الذى سبق ففيه الكفاية لاظهار زيف ما ذهب اليه مناظرى الفاضل ، وانى لأرجو مناظرى ان شاء أن يعاود الرد الا يترك لشاعريته المجـال فيصول ويجول ويتدفق على غير أساس علمى أو منهج بين ، والا لتعذر النقاش . فها هو لم يخرج فى كل رده بما يؤيد وجهة نظره أو ما يرد على وجهة نظرى من الاجتماع والتاريخ .

لقد كان المناظر كالشلال الهدار المتدفق فى رده ، ولكن كان مرد هذا طبيعته النفسية ، ولهذا كانت تتكسر أمواجه على حقائق الاجتماع والتاريخ فما يفيق من الاصطدام بالواقع الملموس وما تقيمه من حواجز أمامه حتى يعود فيرتد ليتدفق من جديد فى اندفاع مرده كما قلنا طبيعته القوية ، ولكن ليصطدم بحقائق الواقع فيرتد لينبسط ويتعرج لآفاق وأودية جديدة ، وهكذا ولكن الى متى أيها الصديق ؟

انى أعوذ الصديق من وضعه منطقه الخطابى وأسلوبه الفياض فى نصرة قضية زائفة الى الحد التى لا تجد لنفسها ما يسندها وتقوم ... وانى وان كنت قد شددت القول على صديقى المناظر فما بى الحاجة أن اقول له ان مرد هذا ما يمليه الموقف على ، وصديقى يعرف ماله من الاعتبار عندى ، فلعل فيما قدمت ما يعتذر عنى عند الصديق الكريم وحسبى فى كل ما كتبته الحقيقة ، والحقيقة ضالة الانسان فى هذه الحياة ، لا يرتاح الا بأن ينتهى الى وجه منها .

« اسماعيل أحمد أدهم »

١٤ – بين الغـرب والشرق *

– ١ –

تتبعت فى شىء غير قليل من الامعان والتدبر ما كتبه « باحث فاضل » على صفحات « الرسالة » أخيرا تحت عنوان « بين الشرق والغرب » تعليقا على ما جاء فى المقالين الأول والثانى من مقالاتى فى الرد على ما أثاره صديقنا الأديب النابغة « فليكس فارس » من اعتراضات استمدها مما قاله فى مناظرة جرت له معنا منذ عام أو أكثر ، وذلك فى صلب مقال نشرته له « الرسالة » وجهها لفنان مصر « توفيق الحكيم » بمناسبة ما كتبه عن الشرق والغرب فى قصته « عصفور من الشرق » .

وقد راعنى من كتابة باحثنا الفاضل تخبطه فى أمور لا أعتقد أن لها سببا غير ضعف كفاية التأمل والقياس العلمى عند الجيل الحاضر من كتاب العربية ، فقد انساق باحثنا الى مواقف ما كان ليقفها لو كان التأمل والقياس عنده اكتملت أسسهما من المنطق العالمى . والمسألة بعد لم تخرج بينى وبين باحثنا المفضال عما كان بينى وبين الصديق « فليكس فارس » ، خصوصا وأن الكثير من أجزاء مقال الباحث مقتلعة من المادة التى جابهنا بها مناظرنـــا « فليكس فارس » ، والتى كانت مقالاتنا فى « الرسالة » بيانا مفصلا لزيفها ، وأنها لا تثبت لكى نقف على قدميها لترجح رأيا . لأنها تحمل فى طياتها أدلة ضعفها . وبعد فباحثنا الفاضل حاول أن يكون فى كتابته منطقيا على قدر الامكان فجاء فى الشطر الأول من تعليقه بكلام يرد فيها كلامنا الى أصولها الأولى وخطوطها الأساسية ، ويفصل فيها برأى عنده ، هو الحد الفاصل على ما يرى بين اعتقاد له فى الشرق واعتقاد لنا فى الغرب .

---

* الرسالة : العدد ٢٨٤ ، ١٢ ديسمبر ١٩٣٨ ، ص ٢٠٢٦ .
* رد على باحث فاضل .

والمسألة لم تخرج عن كونها قضية ان احتلت الجدل من ناحية المنطق الشكلى من حيث هو ادارة الكلام فى صور من الأقيسة لاثبات وجهة من النظر معينة ، الا أنها من ناحية الواقع لا تحتمل الجدل ، ذلك أنها أولية من الأوليات التى تنزل من مواضعات قرننا الحديث من حيث لقح بالمنطق العلمى . ونحن فى ردنا على ما اثاره الفاضل من اعتراضات ظننا تقوم وجهة نظر فى تفاضل الشرق على الغرب ، فاننا نرجو أن نفصل الكلام بعد فى موضوع الغـــرب والشرق موجهين البحث الى وجهه الصحيحبعد أن تشعبوطال باعتراضات استلزمت ردودا منا وكلاما .

وأول شىء ننظر فيه مع باحثنا المفضال فى أساس المفاضلة ، وهل تقوم على أس من شطر العالم الى شرق وغرب كما هو فى تقويم البلدان . أما باحثنا فهو يرى هذا ، فلكل من الشرق والغرب عنده عادات وطبـــائع تباين الآخر ، ولقد اتسع مدى هذا التباين حتى ألبس العقلية فى كل منها مظهرا خاصا تميزت به عن الآخر » . ونحن من جهتنا نتفق الى حد ما مع مفهوم هذا الكلام ، ولكن نقطة الافتراق أننا نرى طابع العقلية الانسانية كان يتأثر فى كل من الغرب والشرق فى عصور التاريخ بمد وجزر العقليتين الشرقية والغربية فى حالة جزر ، ويقابل ذلك مد من جهة العقلية الشرقية فان عوالم من الغرب كانت تدخل فى منطقة المد الشرقى فتتأثر بطابع العقلية الشرقية ، وأحيانا كان يحدث العكس . اذا فيجب أن نكون محتاطين فى قبول الأساس الجغرافى فى تقسيم العالم الى شرق وغرب . لان الشرق كان يمتد فى بعض عصور التاريخ فيشمل بقاعا من العالم الغربى ، كان يصل الى سفوح جبال البرانس بأسبانيا وسلسلة جبال الكرابات والطونة فى البلقان ولمبارديا فى ايطاليا ، كما أنه كان يتقلص فى بعض العصـــور فينسحب الى الصحراء العربيـــة فى الشرق الأدنى والصحراء الكبرى فى افريقيا . وهذه مسائل ملحوظة من التاريخ لا تحتاج الى بيان ، فمن هنـــا يتضح ان كلامنا عن التفرقة بين الشرق والغرب الى ما يمكن له من طابع للغرب وطابع للشرق أدق ما يمكن أن يكون أساسا لبحث الفروق الكائنة بين طبيعة العقل الشرقى وطبيعة العقل الغربى . والموضوع بعد ذلك راجع

لمفهوم الشرق والغرب من علم تقويم البلدان ، ولكن ليس بالصورة القاطعة التى تستخلص من التحديد الجغرافى الصرف ، وإنما على وجه مرن يتفق والواقع الملموس .

وبعد فيتبين أن ما حار فيه باحثنا الفاضل فى تحديد لفظى الشرق والغرب من كلامنا واضح ليس فيه موضع للبس أو غموض أو ابهام . أما أنه يرى بعد هذا كله أن كلمتى الشرق والغرب مجهولتا المعنى والتحديد فى كلامنا ، فلسنا نرى لكلامه هذا وجها ، وهو الذى بعد أن انتهى من تلخيص رأينا فى طبيعة العقلية الغربيـــة وطبيعة الذهنيـــة الشرقية ذهب يقول : « الى هنا أحسن الكاتب صنعا — يعنى بذلك دراســتنا لطبيعة العقلين الشرقى والغربى — ولو أنه لم يتعد مدلول هذا ، يعنى بذلك أننا لوقفنا عند هذا الحد ولم نعمل على كسب تحليلاتنا العقلية صفة الشعبيات لكان بحثه « بحق » أوفى ما يكتب فى بحث مظاهر العقليات » ولسنا نعرف كيف يتفق رأيه فى اعتبار بحثنا اوفى ما يكتب بحق فى بحث مظاهر العقليات من حيث تتناول الفروق الكائنة بين العقل الشرقى والعقل الغربى مع قوله أن مفهومى الشرق والغرب بقيا مجهولى المعنى فى كلامنا ...

اذن لنا أن نصرف النظر عن هذا الكـلام الـذى يخترمه التنـاقض والاضطراب ، ولننظر فيما يعيبه علينا من اكسابنا العقليات مظهر الصفات الشعبية ، فهو يرى أن ليس ثمة فرق أساسى بين طبيعة العقليات جميعها . وعلى هذا فالصورة الذهنية لكل شعب — عنده — يغلب أن تكون مرآة للشكل المتكون من تفاعل خصائص ذلك الشعب التاريخية مع البيئة . وباحثنا المفضال فى رأيه هذا يفترق عنا عند نقطة أساسية ، ذلك أننا نرى أن هنالك فروقا بين عقليات الشعوب ، فطبيعة العقل الألمانى غير طبيعة العقل الفرنسى ، وطبيعة العقلين الألمانى والفرنسى غيرها بالنسبة لطبيعة العقل الانجليزى . ذلك أن طبيعة عقل شعب ما ليست سوى خصائص ذلك الشعب منعكسة من مرآة نفسه ... ، وطبيعة عقل الشعب يتلون بها العلم تلونا كبيرا ذلك بحكم أن العلم نتاج ذو شكل خاص للعقل الانسانى ،

وهذه حقيقة تنكشف لمن يتعمق فى المسائل العلمية الصرفة . وأنا شخصيا بحكم اختصاصى فى العلم الرياضى لى أن أتكلم عن هذه الفروق فى مادة تخصصى ، وكل ما لى الآن أن افعله هو أن انقل لباحثنا المفضال بعض السطور من كتابنا « الفيزيقا والرياضة والمنطق » الذى نشره غوستلف م . ميشر عام ١٩٣٠ بالألمانية عن ليزبغ وينا ، وذلك عن الصفحة ٢١٨ فقد جاء هنالك ما ترجمته :

« ان التمايلين اللذين نلمسهما فى علم الرياضة ، من حيث رجوع أحدهما بوتيرة سير الاستدلال ارياضى للحدس intiution, والآخر للمنطق logic — مرده ما هنالك من فروق بين طبيعة الذهن الألمانى من الجهة الأولى والذهن الفرنسى من الجهة الأخرى » .

وقد جاء فى هامش كتابنا هذا تعليق على هذه الفقرة ننقله كما هو مترجما للعربية :

« أما قطب أن التمايلين الأساسين فى علم الرياضة راجع لطبيعة العقلين الألمانى والفرنسى وما بينهما من فروق فذلك حقيقة أولية لا يتنازع عليها ، غير أنه يجب أن نلاحظ أن هنالك من الرياضيين فى ألمانيا من تأثر بالعقلية الفرنسية وطابعها الخاص ، أذكر من هؤلاء شيخ المدرسة التحليلية فى الرياضة جو تفريد ويلهلم لينبتز ، فقد كان المذكور تلميذا لديكارت ، وكانت عقليته عقلية فرنسية صرفة . أما فى فرنسا فهناك قد تأثروا بطرائق العقلية الألمانية تذكر منهم البروفسور شارل هيرميت من دهاقنة العلم الرياضى البحت فى القرن التاسع عشر ، والمسألة بعد ذلك راجعة فى العموم الى طبيعة العقلين وخصائصهما » .

وانى لأذكر أننى منذ مدة لا تتجاوز ربيعا واحدا من عامنا هذا كنت فى زيارة الصديق حسين فوزى فى مكتبه بادارة الابحاث الألمانية وكان على مكتبه بضعة أعداد من مجلة « نيتشز » الجديدة وفى أحدها وقفت على مقال لعالم ألمانى كبير على ما أذكر هو رئيس لمعهد ويلهلم للبحث يقرر فيه أثر

الدم السامى فى العلوم الوضعية ، وانه يجنح الى صور يمليها من الخيال على العلم فتعرقل سير العلم الصحيح . وهذا كلام ان لم نتفق مع صاحبنا عليه فى تفاصيله فلا يمكننا أن ننكر أن فيه من وجهة عامة عنصرا من الحق ، أتى من جهة التجريد الذى هو طبيعة الذهن السامى .

اذا صح هذا ، من أن العقليات تكتسب الصفة الشعبية كثيرا على عكس ما ذهب اليه باحثنا الفاضل فى تعقيبه على ما كتبناه سقط كل ما أقامه على هذا الوجه من آراء .

وبعد فالباحث المفضال سقطات استوجبها عدم تعمقه فى مدلول عباراتنا والنظر الى ما وراء الفاظها الظاهرة ، فهو يتساءل قائلا : متى بدأ الانسان يتحسس الخالق فى شر مخلوقاته ، أهو الشرقى مصريا كان أو أشوريا أو كلدانيا أو عربيا أم بدأ به اليونان والرومان والسكسون ؟ والسؤال على هذا الوجه لا معنى له بالنسبة لنا ، لأن الاصل فيه تحسس الخالق بآثاره فى مخلوقاته ، فالخالق هنا أصل والمخلوقات أو الطبيعة فرع . ونحن نقدر أن مثل هذا النظر كان من خصائص العقل الشرقى .. وليتأمل بعد موضوع كلامه باحثنا المفضال .

غير أن السؤال لو وضع فى صيغة أخرى تتفق مع نظرة العقلية الغربية للأشياء لكانت افادته : متى بدأ الانسان النظر فى الطبيعة ؟ ومتى انتهى من نظرته هذه الى الخالق ؟ أهو الغربى أم الشرقى نظر على هذا الوجه ؟ فان السؤال يستقيم له اجابته من أن مثل هذه النظرة من خصائص العقلية الغربية .

والواقع أن باحثنا الفاضل يلزمنا عسيرا مثل هذه الاعتراضات ووجه العسر أنها تضطرنا أن نعيد القول ونكرره ونتكلم فى الأوليات .

ووجه آخر من أوجه اعتراضات الكاتب ذلك قوله : اذا كان الشرقى قد

ادخل العنصر الروحى فى تقدير المعاملات بين الناس فهل يتنافى ذلك مع العقل السليم ؟ وهل يتهم بعد ذلك بأنه قاصر ؟

لا . . . أيها الباحث ! ولكن قبل كل شىء يجب أن تنتبه الى هـــذه الحقيقة وهو أننا لم نقل ان الشرقى يدخل عنصرا روحيا بين الأشياء حتى تنحلنا هذا الرأى ، وكل ما قلناه ان الشرقى يدخل العنصر الغيبى فى الأشياء لأن نظرته غيبية acculte فجعلتها انت العنصر الروحى . . . وشتـــان بين العنصرين ، واين كلامك من كلامى هذا ! . . .

ثم مسألة أخرى . . . قلنا أن الغرب اتجاهه فى النظر للأشياء البدء من العالم المنظور ، أعنى عالم الطبيعة ، وهو ينتهى منه الى العــالم غير المنظور ان كان هنالك ثمة وجه لمثل هذا الانتهاء . ولكن باحثنا الفاضل يتساءل متى بدأت هذه العقلية فى الغرب بحثها عن الخالق عن طريق الطبيعة وهو يجيب أن الشرق هو الذى سبق الغرب بمثل هذا الاتجاه ، وما كــان الغرب الا مقلدا لها ومتأثرا بها وبأسبابها . وهذا وهم عريق فى الخطأ ، وناحية الخطأ أن الباحث الفاضل توهم أن معنى النظر فى العالم المنظور والبدء منه أن ينتهى منه الانسان للعالم غير المنظور . والمسألة لم تخرج عن أن صاحبنا ينظر لكلامى من ناحية عقليته الشرقية وهنا موضع الداء فى كلامه

« اسماعيل احمد ادهم »

١٥ - بين الغـرب والشرق *

- ٢ -

ان معنى النظر فى العالم المنظور هو النظر الحر من أوجه العـالم المشهودة بدون أن يشوب هذا النظر اتجاهات مستنزلة من النظر الغيبى ، والبحث عن الخالق عن طريق الطبيعة نظرة للطبيعة ولكن مشوبة بالنظر الغيبى . اذن فمتى سبق الشرق الغرب بمثل هذه النظرة الحرة للأشياء من أوجهها المشهودة ؟ أليس اليونان أول من أطلقوا العقل من عقاله وحرروه من الخضوع فى اتجاهاته للنظر الغيبى ، وأعادوا العقل الى مكانه الصحيح فى عالم الشهادة ؟

وبعد فيظهر أن باحثنا المفضال ، متأثرا بعقليته الشرقية من جهـة وبعدم تفهمه ما وراء عباراتنا من معان من جهة أخرى ، انساق لاعتراضات ومواقف ليست من الحقيقية فى شىء . ولا أدل على ذلك من تعليقه على رأينا « من أن الجانب العلمى والفلسفى من الثقافة الاسلامية نتيجة للأخذ بأساليب الفكر اليونانى » بقوله : « ولماذا لا يكون هذا الجـانب نتيجة للأخذ بأساليب الدين الاسلامى وتعاليمه ؟ » ونحن ازاء هذا التسـاؤل لا تملك أنفسنا من السخط لا على أن باحثنا اتى بشىء ليس لنا قبل برده ، ولكن اعتراضه على حقيقة معروفة للجميع بمثل هذا التساؤل الذى لا يعنى شيئا غير قصور صاحبه عن الوقوف على تأثير الفكر اليونانى فى نشأة الثقافة الاسلامية . يقول البروفسور نيلينو المستشرق الايطالى المعروف فى كتابه تاريخ علم الفلك عند العرب ص ١٤١ ما نصه :

« فى أواخر الدولة الأموية ، ثبتت سلطة الاسلام على جميع الأمصار والأقطار التى دخلتها الويته عنوة أو صلحا أثناء المغازى المتواصلة والفتوح

---

* الرسالة ، العدد : ٢٨٦ ، ٢٦ ديسمبر ١٩٣٨ ، ص ٢١٠٧ .
بقيه ما نشر فى العدد ٢٨٤ .
رد على باحث فاضل .

من اقصى بلاد ما وراء النهرين فى تركستان الى منتهى المغرب والأندلس ـ فعمت اللغة العربية الشريفة اهل تلـك الولايات والبلدان وغلبت على السنتهم الأصلية فأخذ المسلمون كلهم من أى جنس او ملة لا يستخدمون فى الانشاء أو التأليف الا لغة العرب . فابتدأت وحدة الدين تستوجب وحدة اللسان والحضارة والعمران ، فصار الفرس وأهل العراق والشام ومصر يدخلون علومهم القديمة فى التمدن الاسلامى الجديد » .

وقد قلنا فى نفس هذا المعنى شيئا فى كتابنا « الرسالة الأولى من مصادر التاريخ الاسلامى » ص ٣٧ ــ ٣٨ « طبع ١٩٣٦ ــ الاسكندرية » .

« لقد فتح العرب البلاد وملكوا الأمصار عن طريق الحرب وقد نجحوا فى نشر الاسلام فى الأمم المغلوبة . ودخول هذه الأمم الاسلام جعلهم يخضعون لروح الاسلام الدينى والاجتماعى الى حد . اذ لم يكن هؤلاء أبنـاء تواريخ مجيدة وحضارات تليدة فسرعان ما رأيناهم قادة المدنية الاسلامية فى ساحات التفكير والحضارة ... دخل أبناء هذه لأمم الاسلام وهم يحملون فى تضاعيف عقولهم مرونة فكرية ، وبين ظهرانيهم كانت مذاهب دينية متعددة فى انتشارها من الوثنية الى المسيحية فى صورتها النسطورية واليعقوبية ، وكانت عقولهم تحمل فى طياتها بذور المدنية اليونانية كما نقلها لهم اليعاقبة ، ولم تخل أذهانهم من منازعات ستة قرون فى المسائل الدينة .

دخلوا الاسلام فمحا كل هذه المظاهر من عـالم الشعور ، ولكنه لم يمحها من طيات النفس وعالم اللاشعور ، فأثرت هـذه العوامل على مر الزمن عن طريق غير شعورى فى تعاليم الاسلام فظهر علم الكلام .

فاذا كان علم الكلام وهو من اخص العلوم الاسلامية ، ظهر تحت تأثير الامتزاج الغريب بين العناصر الثقافية المختلفة فى كيان الشرق العربى مع غلبة للعنصر الثقافى اليونانى فى هذا الامتزاج ، فلا شك أن مثل الدعوى التى يقدمها باحثنا الفاضل بأن العلم والفلسفة فى تاريخ المدنية الاسلامية

يرجعان الى أصل من الاسلام فى القرآن ، دعوى لا تجد لها ما يسندها من حقائق التاريخ الاسلامى وفلسفة هذا التاريخ .

•

ونقطة أخرى من نقط اعتراضات كاتبنا « باحث فاضل » فهو يعلق على قولنا « انتهى متكلمة المسلمين الى أن العالم حادث وانتهى الغربى الى أنه قديم » بأن معنى حادث عند متكلمة المسلمين لا تدل على تاريخ معين ، وانما أراد بها المتكلمة أن العالم حادث بالنسبة لخالق ، ونحن نقول : من ذا الذى أنبأ صاحبنا بأننا لا نعنى من كلمة حادث ما يعنيه المتكلمون ، ونحن ننسبها لأصحاب الكلام من المسلمين . والمسألة عندى أن الشرقى يعتمد أن العالم حادث على الوجه الذى تكلم به الامام الغزالى ، والغربى يعتقد أن العالم قديم على الوجه الذى تكلم به ابن رشد فيلسوف قرطبة ، و « تهافت الفلاسفة » و « تهافت التهافت » هو الحد الفاصل بين هذين الاعتقادين : اعتقاد فى حدوث العالم من جهة المتكلمين ، واعتقاد فى قدمه من جهة الغربيين انتهت الى صورة فى الفكرالاسلامى على أنها من آراء الفلاسفة الواجب تكفيرهم من أجلها . وبعد فهذه المسألة معروفة لطالب الثـانوى من طلبة المعاهد الدينية فى مصر ، وهم يدرسونها فى علم التوحيد « الكـلام » فكيف بعد ذلك يسمح كاتبنا المفضال لنفسه أن يتخذ من هذه الأولية مثارا لاعتراض ؟! ...

هذا وقد وقف الفاضل فى القسم الثانى من تعليقه فى الرسالة يغمز غمزات ويدير الكلام على وجه لا يتفق مع الحقيقة ، من ذلك أنه علق على قولنا « انتهى الغربى الى أن ارادة الله مقيدة بنظام الكون وافعاله قائمة على عنصر اللزوم والاضطرار بعبارة من عنده قائلا : كلام من ؟ وأى كلام هذا ؟ ...

أما كلام من ؟ فالاجابة هينة : هو رأى الفكر الغربى اذا ما آمن بالله ! واذا أراد باحثنا الفاضل أكثر من ذلك قلنا انه رأى الفلاسفة من المسلمين . ذلك أن هذا الرأى قائم على الاعتقاد بأن وجود العالم صادر

عن الله بطريق التعليل . أما استنكار الكاتب هذا الكلام فليس لنا فى هـذا الكلام شىء فنحن نقرر الواقع ، ولكن لنا أن نتساءل : لم هذا الاستنكار؟

أليس هذا رأيا يدرسون فى كليـة (أصـول الدين) بالأزهر دلائله ويناقشونها مناقشة جدلية صرفة ؟ أليست كتب الكلام فيها عشرات الصفحات فى مناقشة هذا الرأى ؟

أليس تكفير الغزالى لابن سينا والفارابى كان من أجـل هـذا ؟ ألم يرد ابن رشد على الغزالى فى تكفيره ابن سينا والفارابى من أجل هـذا الموضوع فى كتابه « تهافت التهافت » ؟

وبعد فيظهر أن باحثنا الفاضل نسى أو تناسى كل هذا فوقف يصرح قائلا : من قال بأن الغربى يعتقد هذا الا اذا نقد الجانب العلمى من قوى تفكيره ؟ أما هذا القائل فهو أنا ... ذلك أن الغربى حين نظر للأشياء نظر اليها من ناحيتها المشهودة الواقعة فى العالم المنظور ، فانتهى عن طريق النظر فيها الى أن العالم مسوق فى سيره بسنن وقوانين ونواميس ، وهذا جعله ينتهى بتفكيره الى اكتشاف الأسلوب العلمى .

وقد جاء لنا فى ذلك من بحث منشور بالمقتطف م ٩٣ ج ٤ (نوفمبر ١٩٣٨) ما نصه :

(لقد كان الانسان من عهد سقراط الحكيم (٤٦٩ — ٣٩٩ ق م) يرى غاية التفكير فى ادراك الماهية ، وذلك بمعنى تكوين معانى تامة الحد . وكان ميدين التفكير طيلة هذا العهد منحصرا فى الاستقراء حيث يتدرج العقل من الجزئيات الى الماهية المشتركة بينها رادا كل جدل الى الحد والماهية .

وفى أوائل القرن السادس عشر أخذت جماعات قليلة من مفكرى الغرب يشكون فى قدرة الأسلوب التجديدى وامكان الوصول به الى نتائج عملية تطبيقية . وأخذت هذه الجماعات تعمل على ادماج النتائج التى تسفر عنها

المشاهدات والتجارب فى نظام الرأى على قاعدة الوحدة والعلاقة ... وكان يحدوهم فى تفكيرهم هذا ايمان ثابت بنظام العالم الخارجى وتجانسه وؤحدته

اذن يتبين أن التفكير العلمى قام على أساس أولى هو الايمان بنظام العالم الخارجى وثبات هذا النظام . وهذا يعنى أن العالم بوانينه ونواميسه خالد (أبدى) ، فاذا انتهى رجل العلم اليوم أن الخالق قيده بنظام هذا الكون ، على اعتبار أن العالم صادر عنه بطريق التعليل .

وصرخة أخرى ... ذلك أننا قلنا : « ان فى قدرة الانسان تغيير المقدر له عن طريق معرفة النواميس المتحكمة فى وجوده » وهنا أولا : نسبة هذه الوجهة من النظر الىالغربى . ثانيا : ورود لفظ النواميس نجعل معنى المقدر للانسان ما قدر له حسب نواميس الطبيعة . وهذا المقدور بطبيعة انحال يفترق عن مفهوم المقدر للانسان فى علم الله عند الشرقى . فاذا كان الأول من الممكن تغييره ، وحياة الانسان منذ بدء وجوده على الأرض تغيير لمقدرات الطبيعية له فان الثانى ليس فى الامكان تغييره ... وكأنى بصراحة باحثنا الفاضل قد انبعثت من عدم تفهمه كلامنا على وجهه الصحيح .

وبعد فننهى ردنا هذا بكلمة هادئة لباحثنا الفاضل ، فقد وهم حين ظننا من العرب أولا ومن الشرقيين ثانيا ، فلسنا من أصل عربى ولسنا شرقيين ، وهذا نسبنا وتاريخ حياتنا مبسوط فى شىء من الاسهاب فى مقدمة دراستنا التحليلية (طه حسين) التى صدرت ربيع هذا العام . وعلى فرض أننا شرقيون ومن أرومة عربية فهل كوننا شرقيين أو عربا يمنعنا عن قول الحقيقة اذا كانت ضدنا ؟

أما ما أثاره الباحث الفاضل من اشكالات فى نهاية مقاله فموعدنا بالرد عليه مقال تال ، نضمنه ردا لنا على ما اثاره من اشكالات واهية ذلك الأديب الكبير الذى حاول أن يتعرض لاحدى فكراتنا بالمناقشة بين سطور مقال كتبه فى مناقشة لكتاب للبروفسور مارتن الانجليزى .

« اسماعيل أحمد أدهم »

١٦ ـ قضيــة مصــر الاقتصادية والاجتماعية

من ناحيتها الانسانية *

يسر «الطليعة» أن تقدم لقرائها الاستاذ الدكتور اسماعيل احمد أدهم ، عضو اكاديمية العلوم الروسية ، ووكيل المعهد الروسى للدراسات الاسلامية ، وأستاذ التاريخ الاسلامى بكلية التاريخ بالاستانة .

للاستاذ ادهم مؤلفات عديدة فى العلوم الطبيعية،والرياضية ، والتاريخ والأدب : فى اللغات الألمانية والروســية والتركية والانجليزية والعربية . وهو الآن نزيل مصر يدرس تطور الحياة الاجتماعية والأدبية فى القطر الشقيق وقد تكرم حضرته واتحف «الطليعة» بهذا المقال الذى هو مقدمة لسلسلة مقالات فى هذا الموضوع المهم «فالطليعة» تحيى فى الاستاذ العلامة الاقدام والثقافة العالية وترجو أن يكون لمقالاته النفع العلمى المرجو :

« كان ذلك فى أواخر عام ١٩٣٦ حينما نزلت مصر أدرس مظاهر حياتها اجتماعية والأدبية ، ولم تك معلوماتى عن مصر الحديثة تتجاوز حدودها ما كتب عنها فى الكتب والمجلات الافرنجية وما تطالعنا به الصحافة المصرية ، وكانت هذه المصادر قد كونت فى ذهنى فكرة أولية ــ ذلك أن مصر قلب الشرق العربى النابض ، نجحت أن تخرج من حدود القارة المظلمة وتتصل بمجرى الحياة الأوربية وصدق عليها كلمة الخديوى اسماعيل : (أن مصر أصبحت قطعة من أوربا) . فلما نزلت مصر وسحت فى مدنها وبنادرها آمنت بهذا ، فلما ذهبت الى الريف المصرى حيث يعيش تسعة أعشار أبناء مصر رجعت وقد انهار كل ايمانى بتقدم مصر وتحضرها وفى هذه المقالات سأكشف عن سر انهيار ايمانى هذا » .

« اسماعيل أدهم »

منذ خمسة أسابيع قال الأديب المفكر ابراهيم المصرى لصاحب مجلة « المكشوف » ما يلى :

---

* الطليعة « الدمشقية » ، العدد ٧ ــ ١٩٣٨ ، ص ٥٥١ وما يلى .

« المقالات والبحوث عن الفلاح كثيرة ولكن صورته الفنية الحقيقية غير موجودة ، وهذا ما يؤخر اصلاحه وما يجعل اهتمام المتعلمين به اهتماما عقليا تجريديا فاترا . فعلينا والحالة هذه ونحن نتجه بأبصارنا صوب الغرب الا نستعبد للغرب وأن نعيش فى بيئتنا ومحيطنا وأن نحاول تصوير هذه البيئة ما استطعنا ، كما كان يفعل ادباء الروس فى العهد القيصرى ، فهم قد صوروا حياة شعبهم فى قصص رائعة وفى ضوء هذه الحياة استطاعوا فيما بعد انشاء الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية الملائمة لهم » .

هذا ... وحقيقة أن المنطق الغربى من جهة ، والتقاليد من جهة أخرى ، تقف فى مصر حائلا دون رؤية المصريين أنفسهم على حقيقتها وتصوير حياتهم تصويرا صادقا ودرس عللهم وأمراضهم درسا موضوعيا . والمثل العربى يقول « نصف العلاج معرفة الداء » ولكن الأمر فى مصر غير ذلك ، صنوف متعددة من العلاج لداء غير معروف على وجه صحيح ، وذلك نتيجة الاتجاه صوب الغرب دون محاولة درس المحيط المصرى على حقيقته وتشخيص علله وأمراضه .

***

لكل شعب فى العالم روحه الذى يحتضن تراثه ، وأعنى بالروح فطرة الشعب ، وبالتراث ثقافته التقليدية ، وتراث مصر الآن يقوم ، من ناحيتها المعاشية ، على أساس من الفرعونية ، واذا قلت الفرعونية فانما أعنى أن وحدة الحياة المعايشة تعيش فى ثقافة المصريين التقليدية حتى العهد الفرعونى أما من ناحيتها العقلية فهى فرعونية تكيفت تبعا لها الثقافة العربية التى غزت مصر بالفتح الاسلامى تكيفا يتلاءم وما تحتاج اليه الثقـافة العقلية الفرعونية فى عهد الحكم الرومانى من ملابسات لتجارى فن الحياة فى ذلك العصر . ومن هنا قامت ، أو قل استمدت اللغة العربية فى مصر قدرتها على صوغ المعانى بما يتكافأ ومحيط مصر ، فكانت اللغة العامية فى مصر ، وهى فى الحقيقة الفرعونية الآخذة بأسباب التعرب ، ثم كان الدين الاسلامى ومنطق التفكير بما يكافىء الطبيعة المصرية الفرعونية ، وهذا ما يتبعه دخول الكثير من عادات وتقاليد المصريين فى تضاعيف العقيدة الدينية .

يقول الدكتور سليم حسن بك عالم الآثار المعروف :

« ان كل ما كان يحرزه المصرى القديم من عادات وفن ودين الى عصر الفتح الاسلامى قد سلمه برمته الى مصر الاسلامية ، اللهم الا اللغة والدين على أن الأولى بقيت على قيد الحيـــاة وأثرت فى اللغة العربية فى مصر الى ان اندثرت فى القرن السابع عشر واقصد بذلك اللغة القبطية . أما الدين المصرى القديم فقد ظهر عليه الدين المسيحى ثم الاسلامى لفظا وشكلا . والواقع أن معظم الطقوس الدينية فى مصر الحديثة ترجع فى أصلها الى مصر الفرعونية وهى تعد فى الدين الاسلامى بدعا » .

فكأن ثقافة المصريين العقلية التقليدية فرعونية الأصل تكيفت تبعـــا للثقافة العربية العقلية تكيفا يتلاءم وما تحتاج اليه الثقافة الفرعونية العقلية فى ذلك الوقت من ملابسات لتجارى فن الحياة فى عصر الفتح الاسلامى .

وهذه الثقافة التقيدية اتى كانت تتماثل صورها فى سريرة كل مصرى الى القرن التاسع عشر كانت قرارة الذهنية المصرية . وكانت الروح المصرية تحتضن هذه الذهنية حتى كان العصر الحديث ، واخذت الثقافة الاوروبية والذهنية الغربية تغزوان مصر ، فنشأ معسكران : المعسكر القديم وثقافته التقليدية ، ذلك المزيج الذى اشرنا اليـــه من الفرعونية الآخذة بأســـباب العربية ، والمعسكر الجديد وثقافته غربية محضة ، وكان نتيجة ذلك أن نشأ فى مصر جيل تجده فى المدن والبنادر والمراكز منسلخا عن ثقافة الشعب التقليدية نتيجة للظروف والمؤثرات التى وجدت طريقها للمحيط الاجتماعى والبيئة الطبيعية للشعب فى المدن حيث نجحت الثقافة الغربية فى غزوها ، فكان من ذلك أن انصبت الروح المصرية فى قوالب شتى ، ان كافأت الحالات المتباينة التى يتضمنها المحيط اجتماعيا وطبيعيا الا انها ليست قائمة على وحدة فى الذهنية والتراث مما ينذر بانقسام المجتمع المصرى على نفسه ، اى مجتمعين ، بل هذا الذى حدث الأن .

***

من المهم ان نضع موضع النظر هذه المسألة : ان روح الشـــعب غير

ثقافته التقليدية وغير تراثه الذي يخرج من ماضيه انسلالا على مدى الازمان . بيان ذلك انه ممكن لمصر ان تتجرد من ثقافتها التقليدية وتستبدل مثلا دينها بدين آخر ولغتها بلغة اخرى ، ومع ذلك تحتفظ بروحها المصرية ونظرتها الطبيعية ، لأن ما ستأخذه سيصل اليها عن طريق التأثر فى محيطها الطبيعي والاجتماعي فتتأثر به طبيعة الشعب المصرى وفطرته عن طريق ما سيترك من الأثر فى المحيط . وهنا يدخل قانون العادة لاستحداث المماثلة فى عقل ومشاعر الشعب فيكون من ذلك تماثل الثقافة الجديدة التى تكونت من وقوع روح الشعب تحت تأثير العوامل والمؤثرات فى سريرة كل فرد من ابناء الشعب . واظن ان احسن مثل يمكن ن يضرب على هـذا تغيير المصريين لثقافتهم التقليدية الفرعونية فى عهد الفتح الاسلامى بأخذهم بأسباب العربية واتخاذهم اللغة العربية والدين الاسلامى من أسس ثقافتهم ، فحدث تحول كبير فى صورة تراث الشعب وذهنيته. أما الروح فلم تتغير انما احتضنت الثقافة الجديدة التى خلص بها الشعب ولونها بالطابع المصرى .

اذا ليس من خطر هنالك فى مجرد تقطع أوصـال الثقافة التقليدية لأبناء مصر ، انما كل الخطر فى تقطع أوصالها عند قسم من المجتمع المصرى وثباتها عند قسم آخر منه ، وذلك ما سميناه من انقسام فى كيان المجتمع المصرى . وهذا هو الذى لمسناه واضحا فى الحياة المصرية .

وخلاصـة القول أن فى مصر اليوم مجتمعين : المجتمع الأول يقوم فى الريف وفى البنادر والمدن حيث تنزل الطبقة العاملة . والمجتمع الثانى يقوم فى المدن والبنادر والمراكز . والفرق واضح بين المجتمعين فى أن الاول بدائى بعكس الثانى فهو مدنى .

* * *

يعيش كل من هذين المجتمعين فى عزلة عن الآخر ، وان كان المجتمع المدنى بما فيه من قوة الجذب الاجتماعية يغزو الريف حيث طبقة الزراع من الفلاحين ، ويجذب العمال وطبقة المشتغلين بالصناعات فى البنـادر والمراكز ، غير أن قوة هذا الجذب كما قلنا هو كفاءة قانون العادة اليوم فى مصر والذى يعمل على ايجاد المماثلة فى كيان المجتمع المصرى . الا انه الى

اليوم الذى تتم فيه المماثلة فالمجتمع المصرى منقسم على نفسه يعيش فى صورة ينعزل فيها تقريبا كل قسم عن الآخر . وبيان ذلك أن المجتمع المدنى متجه بأنظاره صوب الغرب فهو لا يعرف عن الريف وطبقة العمال شيئا وهذا ما يؤخر اصلاح المجتمع الأول الـذى يقوم على شتيت من الأيدى العاملة من المزارعين والفلاحين والصناع والعمال . زد الى ذلك أن ثقافة هذا المجتمع ثقافة تقليدية شرقية محضة ، فعقيدته ان الاصلاح والمساواة لا تقومان على هذه الارض وأنه ليس من سبيل لتقسيم هذه الارض بين الاغنياء والفقراء ، ولهذا فهم يدخلون فى حسابهم السماء ويجعلون أساس التوزيع غيبيا محضا تختلط فيه الأرض ، من حيث هى صورة العالم المنظور ، بالسماء من حيث هى مظهر عالم ما وراء المنظور . لذلك فهم يرون أن من حرم الحظ من جنة الدنيا فحقه محفوظ فى السماء . ولهذا تجد أن التواكل أهم مظهر للجماعة الأولى حيث تركن للمقدر وترضى بما هو واقع وان كان حيفا نازلا بها . ومن سوء الحظ ان من الطبقة الثانية من أهل المدن الذين يعيشون حياة مدنية ويتجهون صوب الغرب ، نفر يعملون على الاحتفاظ بهذه الحالة لسواد الشعب متخذين الدين وسيلة لذلك . وهم فى ذلك يزعمون أنهم يعملون على حفظ الروح الشرقية أمام كتلة الروح الأوروبية ولا أريد أن أقول ان كل طبقة المفكرين فى مصر الذين يقودون ككتلة المتعلمين من الشباب يؤمنون بهذاويعملون له . أو قل يتظاهرون بالايمان به حفظا للحقوق التى كونوها لأنفسهم وكسبا لثقة الشعب وتزلفا له . وكان نتيجة ذلك أن نشأت طبقة مستعبدة فى مصر هى جل المجتمع الأول حـيث يتكون أفرادها من طبقة الأيدى العاملة مقابل طبقة البيروقراطية التى تملك كل الثروة فى مصر هى وطبقة البرجوازيين من المتمولين المتوسطين .

* * *

نشأ هذا الانقسام فى مصر الى طبقة بيروقراطية وطبقة عاملة لا تملك شيئا من عهد محمد على الذى يعتبر رأس الأسرة المالكة فى مصر اليوم ، فان محمد على الغى الملكية الخاصة واعتبر جميع القطر المصرى ملكا خاصا

له . وكان نتيجة ذلك أن قضى على الملكية الصغيرة الخاصة وأصبحت مصر كلها اقطاعيات لآل البيت المالك ، وهكذا نشأت طبقة البيروقراطية فى مصر من المنحدرين من آل محمد على ورجاله وأعوانه . وكان نتيجة ذلك أن تركزت ٤٤ بالمئة من مجموع الاراضى الزراعية فى مصر فى يد ثلاثة عشر الف مصرى يملكون ٢٩٢ ، ٢١ ، ٢ فدانا من ٩٥٩ ، ٨٣٦ ، ٥ فدانا مجموع الأراضى الزراعية ، ومتوسط ما يملكه الفرد من هذه الطبقة ٢٩ ، ١٨٢ فدانا ، وتتبع هذه الطبقة فئة من الملاك الزراعيين الذين تتراوح ملكيتهم بين ٢٠ و ٥٠ فدانا وهم يكونون طبقة البرجوازية فى مصر . وهؤلاء عددهم يتراوح بين ٢٣ ألف و٢٤ ألف فى الوقت الحاضر ويملكون أكثر من نصف مليون فدان . والجدول الآتى يبين توزيع الأراضى الزراعية فى مصر :

الملكية	عدد الملاك	المساحات بالفدان	متوسط ما يملكه الفرد
فدان وأقل	١،٦٦٤٦،٨١٥	٦٦٨ ، ٣٦١	٠،٤١ من الفدان
من ١ — ٥	٥٥٨ ، ٩١١	١،١٤٨،٩٥٥	٢ ، ٠٦
من ٥ — ١٠	٨٥ ، ٥٤٢	٥٦٢ ، ٩٦٢	٦ ، ٥٨
من ١٠ — ٢٠	٣٩ ، ٩١٥	٥٣١،٠٦٠	١٣ ، ٣
من ٢٠ — ٣٠	١٢ ، ٥٨٢	٢٩٤ ، ٧١٤	٢٣ ، ٤٢
من ٣٠ — ٥٠	٩ ، ٣٧٩	٣٥٩ ، ٦١٥	٣٨ ، ٣٤
من ٥٠ فما فوق	١٢ ، ٤٦٠	٢،٢٧١،٢٩٢	١٨٢ ، ٢٩
المجموع	٢,٣٦٥،٦٠٤	٥،٨٣٦،٩٥٩	١٢٤٧

والذى يهمنا من ملاحظته أن هنالك مليونا وستمائة الف مزارع يملكون أقل من فدان من الأرض ، وان هنالك مليونين من المزارعين لا يملكون شيئا ، لأن مجموع المشتغلين بالزراعة فى مصر ٠٠٠ ، ٣٨٠ ، ٤ كما تبين من الاحصاء الأخير . ونلاحظ أيضا أن أكثر من مليون فدان فى مصر يمتلكها أفراد البيت المالك . وبالاجمال يمكننا أن نخلص الى ان فى مصر اليوم ثلاث طبقات ممثلة فى :

١ — المجتمع البيروقراطى وقوامه أفراد البيت المالك وأصهار العائلة المالكة .

٢ ــ المجتمع البرجوازى وقوامه ســلائل الذين عملوا مع محمد على وخلفائه فى مصر فأقطعوا الأراضى وهؤلاء تتراوح ملكيتهم من ٢٠ ــ ٥٠ فدانا ويملكون نحو ١٠ بالمائة من مجموع الأراضى الزراعية .

٣ ــ المجتمع البروليتارى وهو يؤلف الأكثرية الساحقة من بنى مصر ممن يكدون ويعملون لكسب رزقهم اليومى . بين هؤلاء نيف واربعة ملايين من الفلاحين ، وما يزيد عن المليون من العمال المشتغلين بالصناعات المختلفة الذين لا يملكون وسيلة للعيش غير العمل . هذه الطبقات متفاوتة فى حياتها الاقتصادية ووسائل العيش ، وسوف نحاول درسها بقدر المستطاع على نور العلم والاحصاءات التى لدينا .

* * *

يبلغ عدد سكـــان مصر الان ٠٠٠ ، ١١٨ ، ١٦ وفى التعداد الأخير ٥٢٥ ، ٩٠٤ ، ١٥ نسمة (سنة ١٩٣٧) وهذا العدد زاد عما كان منذ عشر سنين حوالى المليون وثلاثة أرباع المليون ومن هذا المجموع يوجد حوالى ٠٠٠ ، ٣٨٠ ، ٤ يشتغلون بالزراعة ، وهذا العدد زاد حوالى ثلاثة أرباع المليون عما كان عليه عام ١٩٢٧ . والى جانب طبقة الزراع يوجد مليون من المشتغلين بالصناعة ، وهؤلاء زادوا نصف مليون عما كانوا عليه منذ عشر سنين ومن الجدول الآتى يتبين توزيع الســكان حسـب الحرف . (الارقام هنا مقربة لأقرب ألف) .

السنة	مجموع السكان		الزراعة		الصناعة		النقل		التجارة	
	مقرب بالألف	النسبة	العدد	النسبة	لعدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبا
١٩٠٧	١١،٢٨٧	١٠٠	٢،٤٤٠	١٠٠	٣٢٩	١٠٠	١٠١	١٠٠	٢١٦	١٠٠
١٩١٧	١٢،٧٥١	١١٣	٢،٦٢٧	١٠٨	٤٢٩	١٣٠	١٥١	١٤٩	٣٢٤	١٠٠
١٩٢٧	١٤،٢١٨	١٢٦	٣،٥٢٥	١٤٤	٥٥٦	١٦٩	١٩٦	١٩٤	٤٥٩	٢١٣
١٩٣٧	١٥،٩٠٤	١٣٩	٤،٣٨٠	١٧٨	١،٠٥٨	٣٤٠	...	...	...	...

وأنت تلاحظ من القاء نظرة على مجموع السكان ونسبة تزايده ان نسبة تزايد طبقة الأيدى العاملة من الزراع والصناع يتضخم بالنسبة لمجموع السكان فبينما تلاحظ أن نسبة تزايد السكان هكذا : ١٠٠ : ١١٣ : ١٢٦ : ١٣٩ من سنة ١٩٠٧ : ١٩١٧ : ١٩٢٧ : ١٩٣٧ تجد أن نسبة تزايد الأيدى العاملة تزيد على نسبة زيادة السكان ، فالزراع زادوا ٧٨ بالمئة عن سنة ١٩٠٧ بينما زيادة السكان لم تبلغ ٤٠ بالمئة ، والعمال زادوا متضاعفين ثلاث مرات وأكثر ، وزيادة السكان كما قلنا لم تبلغ النصف . من هذا يتعين أن الطبقة البروليتارية فى مصر ، أعنى طبقة الناس الذين يعيشون على عملهم يتضاعفون بنسبة هائلة لا تتفق وزيادة السكان فى البلاد . وهذا مما يزيد من عبودية هذه الطبقة سيان كانوا من المزارعين أو العمال المشتغلين فى الصناعة أو النقل أو التجارة لأن الثروة متكدسة فى أيدى طبقة البيروقراطيين والبورجوازيين ، وهذا واضح من أن ٤٤ بالمئة من الثروة الزراعية ملك طبقة البيروقراطيين و١٠ بالمئة منها ملك البورجوازية من الطبقة الوسطى المتمولة التى تعمل على التحكم فى الطبقة المتمولة الدنيا (*) هذا بشأن الثروة الزراعية أما الثروة العقارية فأكثر من ٤٠ بالمئة منها ملك لطبقة البيروقراطيين و ١٥ بالمئة ملك للبورجوازيين من الطبقة الوسطى المتمولة فتكون أكثر من نصف الثروة العقارية وقفا على أفراد مخصوصين .

***

ومما يلاحظ فى مصر أن طبقة البيروقراطيين والبورجوازيين متجهتان بانظارهما نحو الغرب وان كانتا تتظاهران بالمحافظة على الروح الشرقية حفظا على مصالحهما والحقوق التى اكتسبتاها وخوفا على ضياعها اذا ما استيقظت طبقة البروليتاريا واتصلت بمجرى الحياة الاوروبية ، وأحست بحقوقها المهضومة . وهكذا قام المجتمع البدائى الذى يعيش معيشة الطبقة الدنيا فى عصور الاقطاع راضيا بما هو عليه ، نتيجة عدم احساسه بحقوقه ، أو قل نتيجة فقداته الشعور بحقه الانسانى . وأزاء هذا المجتمع البدائى يعيش فى حالة تطفل على جهوده طبقة البورجوازيين من المتمولين وطبقة البيروقراطيين الذين يكونون المجتمع المدنى فى مصر .

١٧ ـ قضية مصر الاجتماعية والاقتصادية من ناحيتها الانسانية *

ـ ٢ ـ

لقد قامت فى مصر طبقة الحاكمين من الذين يكونون طبقة البيروقراطية وهم من عناصر أجنبية . وكانت الملكية الزراعية من نصيب الحاكمين ، بيان ذلك أن محمد على مؤسس مصر الحديثة ورأس الطبقة حين تولى الحكم منذ مائة عام أو أكثر ، ألغى الملكية الفردية للأراضى مدعيا حق التسلط عليها بدعوى أنه الحاكم النائب عن الخليفة ظل الله على الأرض والمالك للارض بحكم الفتح الاسلامى القديم . وهكذا أصبحت جميع الأملاك الزراعية الحرة فى قبضة يده ، يستغلها لفائدته الشخصية وفائدة أسرته (١) ،

وكان تعاقب الزمان سببا من ليمكن محمد على من جعل البلاد كلها فى يده متسلطا عليها لفائدته الشخصية من أقوى الأسباب التى قضت على امكان معرفة ما كان لافراد الشعب من المحكومين من الأراضى الزراعية .

أما الأراضى الموقوفة فقد استولى محمد على عليها ووضعها تحت رعايته ورقابته من غير أن يحل الوقف ، محتجا لذلك بأنه الوالى من قبل الخليفة الذى يتولى أمور جميع المسلمين فهو اذا أحق فرد فى مصر برعاية الوقف . وهكذا

---

* الطليعة « الدمشقية » العدد ـ ٨ ، ١٩٣٨ ، ص ٧٨ وما يلى :

(١) انظر كتاب « تاريخ مصر » لعمر الاسكندرى وسليم حسن . وهذا الكتاب كان من الكتب التى قررتها وزارة المعارف ليدرس فى المدارس الثانوية ثم انتهت لخطورة الحقائق التى فيه فسحبته من يد الطلبة ومنعت تدريسه وحذفت منه بعض الفقرات . وبهذه المناسبة نذكر أن تاريخ الجبرتى مملوء بما هو أشد من هذا وأنكى من تصرفات محمد على وأنظر أيضا مجلة العصور القاهرة م ٧ ج ٣٤ (يونيو) ١٩٣٠ ص ١٢٩ .

من هنا يتعين على الباحث الا يبحث عن أسباب توزيع الملكية الزراعية في مصر في عهد أبعد من عهد محمد على ، لأن البلاد كلها كانت في عهده ملكا شخصيا له. وفي أيام خلفائه فقط أخذت الملكية الفردية تظهر حيث أخذ خلفاء محمد على يقطعون الأراضي للرجال المقربين منهم والذين يقومون بخدمة رغائبهم الذاتية . ثم كان أن تقدم بعض هؤلاء وبعض التجار وأصحاب رؤوس الأموال الذين ظهروا في ظل الحاكمين ، نتيجة لانتعاش الحياة الاقتصادية في مصر تحت تأثير الرواج الصناعي في أوروبا لشراء أراضي الدائرة السنية والديون حين طرحت للبيع لسداد الديون التي جلبها على مصر تهالك ولاتها على الترف وارضاء رغباتهم الشخصية وأربهم وشهواتهم . وكان من هؤلاء الجباة والملتزمين ... وهكذا نشأت الطبقة الثانية من كبار البرجوازية .

أما الشعب المصري ، فكان حظه من الملكية ضئيلا ، آية ذلك انه من الملايين المشتغلة بالزراعة في مصر يملك ثلاثة عشر الفا منهم نصف الاراضي الزراعية تقريبا .

ولقد تكلمنا في صدر بحثنا عن طريقة توزيع الملكية الزراعية على وجه من التعميم ، والآن من المهم لدراستنا أن نظر لها على وجه من التخصيص ولحصر دائرة البحث لنتخذ مديرية الشرقية ، وهي من أكبر المديريات المصرية ، مقياسا للبحث :

المساحة الكلية لهذه المديرية فيما يصلح للزراعة ٣٩٩ ، ٢٨٠ ، ١ فدانا لا يملك منها الافراد سوى ٩١٣ ، ٦٣٨ فدانا (أى ٤٩ في المائة من المجموع) أما الباقي فهو ملك الحكومة أو داخل في المنافع العامة . ويبلغ سكان المديرية اليوم مليونا وثلاثمائة الف نسمة ، والأفراد الذين يملكون منهم يبلغون ٥١٣ ، ١٦ مالكا المساحة المشار اليها وقدرها ٩١٣ ، ٦٣٨ فدانا . ومن هذه المساحة تملك الدوائر والشفالك ٢٠٠ ، ٧٣ فدان أى بنسبة (١١ في المائة) من مجموع الأراضي القابلة للزرع . ويمتلك كبار المزارعين (الذين يملكون ١٠٠ فدان واكثر) وعددهم ٦١ مالكا ٣٧٦ ، ٣٩٠ أى بنسبة

(٥ فى المائة) وباقى الأراضى يمتلكها صغار المزارعين . ويستدل من الجدول الآتى على توزيع الملكية الزراعية فى المديرية :

نسبة توزيع الملكية الزراعية	مجموع المساحة المملوكة بالفدان	عدد الملاك	متوسط مايملكه الفرد
من ١٠٠ — ٢٠٠ فدان	١،٨٩٤	١٤	١٣٤ر٢
من ٢٠٠ فدان فأكثر	٣٢،٤٨٣	٤٧	٦٦١
دوائر وشفالك	٧٣،١٠٠	٣٣	٢١٣٥
ملكيـــات صغيرة	٥٣١،٤٣٧	١٦٦،٤٢٩	٣½

ويبلغ عدد الملاك والمستأجرين فى هذه المديرية نحو ٢٠٠ ألف مزارع ، أما مجموع عدد المحترفين بالزراعة فيبلغون ثلاثمائة وثمانين ألفا يتوزعون هكذا :

ملاك ومستأجرون	٢٠٠،٠٠٠	٣٨٠،٠٠٠ وهم المشتغلون بالزراعة
عمال وأجراء زراعيون	١٨٠،٠٠٠	
محترفون حرفا اخرى	١٩٠،٠٠٠	
أطفال أقل من ١٥ سنة	١٩٠،٠٠٠	
نساء وأطفال أقل من ٥ سنوات	٥٤٠،٠٠٠	

ويكون بذلك مجموع سكان المديرية مليونا وثلاثمائة الف (١) .

---

(١) أنظر تقرير مصلحة الاحصاء لسنة ١٩٣٤

وعلى هذا الوجه ، ومع الاحتفاظ بهذه النسبة يمكن تكوين فكرة صحيحة عن توزيع الملكية الزراعية فى مصر على وجه التخصيص . هذا التفاوت فى الرزق بين أفراد شعب واحد حفر هوة سحيقة بينهم فعاشت طبقة الملاك من البيروقراطيين وكبار البرجوازيين فى نعمة الكثرة المتخمة بينما عاش السواد الاعظم من الشعب المصرى الذى ينزل الريف بالقلة المجيعة .

***

وجاء نظام الضرائب فى مصر ليثقل كاهل الطبقة الدنيا العاملة . ذلك ان نظام الضرائب فى مصر يساعد أصحاب الشفالك والضياع والدوائر ان تنزل نسبة الضريبة على أراضيهم الى نصف ما دفعه صغار المزارعين . بيان ذلك أنه ثبت من آخر احصاء لمجموع ايجارات الأراضى الزراعية أنها تبلغ ٣٨ مليونا من الجنيهات المصرية ، يتحصل منها لخزانة الدولة حوالى ٥ ، ٥ مليون جنيه مصرى أعنى يكون متوسط ما يصيب الايجار للأراضى الزراعية ١٤ فى المئة من قيمتها . غير أن توزيع الضرائب فى مصر جاء فى صالح البيروقراطيين والبرجوازين ، لأن الحكومة المصرية فرضت حدا أعلى لما يدفع من الضرائب ، فجاء نتيجة ذلك هبوط نسبة الضرائب للايراد للأراضى العالية الخصوبة حتى أنها نزلت فى وقت الى ٤ فى المائة غير أنها فى العادة تتراوح بين ٩ و ١٠ فى المائة بينما هى تبلغ من ١٧ — ١٩ فى المائة على الأراضى الضعيفة والأقل خصوبة ، ولما كانت معظم الأراضى العالية الخصوبة فى دائرة الشفالك والضياع والدوائر ، كان الكسب والفائدة لأصحابها ، بينما غرم نظام الضراب عائد على الملاك الصغار طبقة البرجوازيين .

فاذا لاحظنا أن نظام الضرائب فى العالم كله يعمل لاعادة التوازن فى توزيع الثروة بين الطبقات ، ففى مصر دون بلاد العالم يأتى نظام الضرائب ليزيد من شقة الخلاف فى توزيع الثروة بين الطبقات .

ولما كان كل فلس يقتطع من مال الطبقات الدنيا من صغار الملاك

وأنصاف البرجوازيين انما يقتطع من ضرورياتها جانبا ، فقد أدى فساد نظام الضرائب الى انحطاط مستوى المعيشة أكثر مما هى منحطة .

وعلى ذكفر مستوى المعيشة وانحاطها يقول الدكتور وندل كليلاند :

« لقد زاد سكان مصر زيادة سريعة جدا فى نصف القرن الماضى وبلغت هذه الزيادة (٤٧ فى المائة) من السنة ١٨٩٧ الى سنة ١٩٢٧ ، أى خلال ثلاثين سنة . وفى هذه المدة عينها لم تزد المساحة المزروعة الا بمقدار ٨ فى المائة ، وأن كانت المحصولات التى زادت بسبب تحسن وســائل الرى تبلغ مقدار ٢٨ فى المائة . وكان من وراء هذه الزيادة ان زاد ما يخص الفــدان الواحد من عدد الأنفس من ٩ ، ١ سنة ١٨٩٧ الى ٦ ، ٢ فى سنة ١٩٢٧ اى بنسبة ٣٧ فى المائة . وظاهر من هذا ان زيادة السكان لم تقابلها زيادة فى الانتاج الزراعى بالنسبة عينها . ولما كانت الزراعة هى المورد الوحيد لحياة ثمانين فى المائة من الذكور ومحصولات الأراضى هى المصدر الوحيد للثروة ، كانت زيادة السكان على انتاج الأرض مفضية الى انخطاط مستمر فى مستوى المعيشة » .

ونحن يمكننا أن نشمل النتيجة نفسها للفترة التى عقبت العصر الذى يتكلم عنه الدكتور وندل كليلاند ، نشملها لفترة التى تمت من سنة ١٩٢٧ الى سنة ١٩٣٧ أعنى العشر سنوات التى أعقبتها ،والتى عملت على النزول بمستوى معيشة الفلاح الى درجة لا يمكن أن تقاس بها حالة الفلاح فى العالم المتمدن لانحطاطها .

ولم يقف بؤس فلاح مصر عند انحطاط مستوى معيشته فحسب بل أن الوسائل التى اتبعت لتنمية ثروته ـــ وهى مشروعـــات الرى ـــ عملت على انتشـار البلهارسيا والانكلستوما وبجـانبها انتشر مرض البلاجرا لسوء التغـذية والتراخـوما لانحطاط مستوى المعيشة . فأصبح ٩٥ فى المــائة من سكان الريف المصرى أو قل ٧٠ فى المائة من مجموع سكان مصر مصابين بهذه الأمراض جملة فقل نتيجة ذلك حيويتهم لحد مفزع ينذر بالخطر لا على مستقبل

مصر الزراعى والصناعى فحسب وانما على مستقبلها السياسى والعسكرى أيضا . وكان من نتائج ذلك أن تضاءل مستوى كفاءة الفلاح عن ذى قبل وقل نشاطه ونقص ذكاؤه وتأخر عقله (١) .

***

الحالة الاقتصادية فى مصر وتوزيع الثروة تحمل طبقة المزارعين كل العبء بأن تضطرها الى أن تكفى نفسها وتكفى حاجات الطبقات التى تعلوها فتجعلها أجراء وعبيدا للأرض ، غير أن الحياة الأوروبية ودخول المدنية الغربية المادية جرفت أبناء الريف ودعت بعضهم للهجرة للمدائن الكبرى ، فنشأت طبقة جديدة هى طبقة أجراء المدن من العمال ... تفرقة لهم من طبقة أجراء الريف من المزارعين . وكان اتصال الطبقتين بالمدنية الأوروبية سببا لأن يأخذ أبناء بعض هؤلاء فى التعلم — وكان نتيجة ذلك بدء صراع قوى بين الطبقتين لاحتلال اداة الحكم فى البلاد وهى العمود الفقرى فى كل دولة ... وهذا الصراع أظهر ما يكون فى التكالب على الوظائف . غير أن هذا الصراع نشأ غير متوازن الكفات متكافىء القوى ، ذلك أن طبقة البورجوازيين حين وجدوا أن الزمن يضطرهم الى احتلال اداة الحكم فى البـــلاد ليكونوا حكامها والمسيطرين فيها ، سارعوا بتعليم أولادهم واشغال جميع مراكز الدولة بهم متخذين من نفوذهم المالى سبيلا الى ذلك . فلما أتى دور طبقة أجراء الريف والمدن من المزارعين والعمال ليشغلوا أولادهم مراكز الدولة لم يجدوا ما يشغلوه . من هنا نشأت طبقة جديدة فى مصر هى فى الأصل من أبناء الأجراء ، لهم من تعلمهم ما يمنعهم من النزول للاشتغال أجراء فى الأرض والمصنع أو المتجر كآبائهم ، فركنوا الى الحياة راكدة عاطلة ففقدوا استقلالهم الذاتى ومقدرتهم على الانتاج ، وكونوا طبقة منتشرة فى المدن والبنادر تتذمر من الحالة التى عليها البلاد . فأصبحوا طبقة رجراجة تعمل على قلقلة النظام القائم فى مصر .

---

(١) الدكتور محمد خليل عبد الخالق ، فى المقتطف م ٩٣ ج ٦ « يونيه » ١٩٣٨ .

وقد ولدت بعض الدعايات الفاشيستية والتشكيلات العسكرية اخيرا فى صفوفهم ما يشجعها على المضى فى اغراضها ، فكان نتيجة ذلك ظهور جماعة مصر الفتاة التى انقلبت حزبا فى السنة الفائتة .

ونحن لو نظرنا من الوجهة الإقتصادية الى المدن فى وجه توزيع الثروات التجارية والعقارية والصناعية فيها ونصيب كل طبقة منها ، لوجدنا الحالة ليست أحسن من الريف . هنالك فى الريف أجراء الأرض وهنا فى المدن أجراء المدينة ، وطبقة المتعلمين العاطلين الذين ينذرون بأشر الحركات الرجعية — وهؤلاء أخذ الفاشيستيون يستغلونهم .

وقبل كل شىء يجب أن ننظر فى تكوين الرأس مال فى مصر .

نحن نعرف أن الصناعة والتجارة فى مصر فى القرن الماضى ازدهرت نتيجة لمهاجرة الرأس الأوروبية — الأجنبى — الى مصر للبحث عن ميدان للاستثمار ، فكان نتيجة ذلك أن قامت فى مصر طبقة من الراسماليين الأجانب فى يدهم ينحصر ٦٨ فى المائة من مجموع الراسمالى الذى فى يد الاجانب يظهر ضمن الاحصاءات الرسمية رؤوسا لأموال مصرية ، ذلك أن أصحابها الأجانب تمصروا واكتسبوا الجنسية المصرية واتخذوا لهم شعارات مصرية ليظهروا بمظهر قومى . ومهما يكن من أمر هؤلاء فلا يمكن ان نعد رؤوس أموالهم مصرية ورغم كل هذا لا يمكننا الا مجاراة الاحصاءات الرسمية فى أرقامها ، لأنه ليس لدينا غير هذه الأرقام مما يكن الركون اليها ، وادق ما نشر من هذه الاحصاءات ما أعلنته ادارة السجل التجارى والصناعى فى وزارة التجارة والصناعة فى أول عام ١٩٣٧ . ويتبين من الأرقام التى أذاعتها أن عـــدد المشتغلين بالتجارة والصناعة من أصحاب المحال يبلغون ٩٦٣ ، ٧٦ شخصا ومن الشركات ٤١٦٥ شركة .

ولو القينا نظرة على ما يتعلق بالشركات بداءة ذى بدء فاننا نجد ان رؤوس اموالها تبلغ ٥٣٢ ، ١٦٩ ، ٦٩ جنيها مصريا منها ٤٢٢٦ شركة مصرية تبلغ رؤوس أموالها ٨٢٦ ، ١٧٨ ، ٦٠ جنيها و ٩٣٦ شركة اجنبية تبلغ رؤوس أموالها ٧٢٥ ، ١٥١ ، ٩ جنيها . وجدير بالملاحظة انه من الستين مليون جنيه

مصرى التى تملكها الشركات المصرية لا يوجد للشركات المصرية الصميمة غير ٤١٨٠٠٠ ، ١٧ ، ٤١٨ ، ٠٠٠ جنيها . والباقى لشركات أجنبية متمصرة أو لمساهمين اجانب .

وجدير بالملاحظة أيضا أنه من الـ ٤٢٢٦ شركة التى تعد مصرية توجد ٣٤٨١ شركة تستغل رؤوس أموالها البالغة ٤٣٦ ، ٤٣٨ ، ٤٩ جنيها مصريا فى التجارة من هذه الشركات توجد ١٤٠ شركة تعد مصرية رأس مالها ٥٣٩ ، ٥٦٧ ، ٣٩ جنيها مصريا أى نحو ٨٠ فى المئة من مجموع رؤوس الأموال المستغلة من الشركات التى تعد مصرية فى ميدان التجارة !

أما فى الحقل الصناعى فالشركات التى تعد مصرية عددها ٧٤٥ شركة تستغل ٣٩٠ ، ٥٩٩ ، ١٠ جنيها منها ٦٤ شركة فقط تبغ رؤوس أموالها ٢٦٥ ، ١٤٩ ، ٩ جنيا أو ٩٠ فى المائة من مجموع الاموال المستغلة من الشركات فى الميدان الصناعى . وبجانب هذا العدد من الشركات المصرية والأجنبية المتمصرة يوجد ٧٢٢ شركة اجنبية صرفة تستغل ٩٦٢ ، ١٢٨ ، ٦ جنيها فى الصناعة منها ١٦٧ شركة تبلغ رؤوس أموالها ٧٦٣ ، ٢٢٠ ، ٣ جنيها .

ولا يمكن الحكم على الحالة الاقتصادية فى المدن بناء على دراسة أحوال الشركات الا اذا كان تحت يدنا بيان دقيق بتوزيع المال حسب جنسية المساهمين وطبقاتهم . ومثل هذا البيان يحتاج لكثير من التحقيقات ، لم تقم مصلحة الاحصاء بشىء منها ، لهذا نصرف النظر عن أمر الشركات الى النظر فى أمر رؤوس الأموال الحرة للأفراد لاستخلاص الحالة الاقتصادية فى المدن .

وأول شىء يجب ملاحظته أن هنالك فى المدن ٧٨٣ ، ٦٩ فردا أصحاب محلات تجارية ٦٢٧٧ فردا أصحاب ورش ومحلات صناعية ، هؤلاء تقدر ثروتهم بنحو ٢٩٠ مليون جنيه مصرى . فاذا لاحظنا أن هذه الثروة موزعة على ٧٩٠٥٩ شخصا فقط من المشتغلين بالصناعة والتجارة وهم يبلغون

ميلونين ونصف المليون في الوقت الحاضر في مصر ، كان لدينا على الأقل مليونان وأربع مائة ألف أجير يومي في التجارة أو الصناعة أو النقل ، وهؤلاء يعيشن على ما يتقاضونه من أجور يومية تبلغ ٣٤ في المائة من أرباح رأس المـال المستخدم في الصناعة والتجارة والنقل ، بينما يذهب ١٩ في المائة من الارباح الخالصة الى جيوب أصحاب رأس المال . غير أن هذه النسبة ترتفع احيانا لثلاثين أو ربعين في المائة بينما ينزل جور الأجراء الى ٢٠ و ١٥ في المائة من الأرباح . ومن المهم أن نقول ن هنالك ٢٧٢٨ شخصا من المشتغلين بالتجارة والصناعة يملكون وحدهم ٣٨ في المائة من مجموع رؤوس الأموال أعنى أكثر من مائة مليون جنيه مصرى ، ثم يأتى أصحاب المحلات الصناعية والتجارية من الطبقة العليا وهؤلاء يملكون من ٣٠ — ٣٤ في المائة من مجموع رؤوس الأموال أما صغار أرباب المحلات والأعمال الذين يبلغون ٧٥ الفا وأكثر فهؤلاء تنزل نسبة ثروتهم وامتلاكهم لرأس المال الى حدود الـ ٢٨ في المائة .

***

الآن وقد قلبنا توزيع الثروة على جميع وجوهها ، فلنا أن ننظر في مسألة الدخل السنوى في مصر لمختلف الطبقات . وقبل كل شيء يجب أن نعلم أنه ليس هنالك أرقام ثابتة يمكن الركون اليها في مسـألة الدخل في مصر وكل ما هنالك أرقام تقريبية ، وهذه ارقام تبين نسبة التفاوت فاضحا بين الطبقات في مصر كما يظهر من الجدول الآتى :

الطبقة		عدد أفرادها	دخل الفرد السنوى	دخل الطبقة السنوى
المزارعون	الأجراء	٤،٢٨٠،٠٠٠	٤—١٦ج٠م	٢٤،٢٥٠،٠٠٠
العمال		٢،٤٠٠،٠٠٠	١٤—٣٦ج٠م	٣٥،٥٠٠،٠٠٠
ملاك ومستأجرون صغار		١٠٠،٠٠٠	٤٨—٧٢ج٠م	٦،٠٠٠،٠٠٠
البرجوازية الدنيا		٦٥،٠٠٠	٧٢—٢٤٠ج٠م	١،٠٥٠،٠٠٠
البرجوازية الوسطى		٥،٠٠٠	٢٤٠—١٢٠٠ج٠م	٣٥٠،٠٠٠
البرجوازية العليا		٢،٩٠٠	١٢٠٠ فما فوق	٤،٥٠،٠٠٠
البيروقراطيون من الطبقة الحاكمة		٣١٤	فوق العشرة آلاف	٦،٥٠،٠٠٠

ويجب أن نضع موضع النظر أن ٢٥ فى المائة من الدخل العام تقريبا يختص به حوالى ١٨٠ الف شخص يعيشون فى حالة الكثرة المتخمة بينما سبعة ملايين يعيشون فى حالة القلة المجيعة * ولا يغرب عن البال أن كل فرد من طبقة الأجراء سيان من المزارعين أو العمال وراءه نفر وفى المتوسط العام (نفر و ١٦ فى المائة) فكأن نفرين يعيشان بالدخل المبين فى الجدول أعلاه . واذا كان هذا يدل على شىء فانما على تدهور متوسط المعيشة فى مصر وانحطاط الحياة المعاشية فيها .

الآن وقد انتهينا من الالمام بالحياة الاقتصادية على وجه عام فى مصر . فلنا أن ننظر فى حياتها الاجتماعية واحتراب الطبقات على ضوء من حياتها الاقتصادية .

« اسماعيل أحمد أدهم »

---

* المجيعة : اسم مفعول من أجاع بمعنى الذين يعانون الجوع .
المحرر

١٨ ـ مطالعات فى نظرية المعرفة *

العقل والحدس والتجربة :

تبدأ المعرفة البشرية من التجربة ، وهذا شيء لا يتطرق اليه الريبه. ولكن ليس معنى ذلك ان كل معرفتنا تأتى عن طريق التجربة والاختبار ، لان المعرفة التجريبية لا تخرج عن كونها مكونة من احساسات هى مادة لمعرفة. ولكنها ليست بمعرفة حتى تأتلف وتجتمع وتستحيل ادراكا حسيا وهذه الاستحالة ترجع للعقل نفسه الذى يخلع من طبيعته على احساسات صورة ينسج بردتها من المبادىء الأولية التى فى العقل بطبيعته . وهذه المبادىء يكتسبها العقل بالحدس Intuition دون أن يكون للتجربة أو الاستدلال يد فيها فتبدو كالغريزية فى العقل وهذه المبادىء تعرف بالآنية Aproiri وهى من الأشياء التى يحصل عليها العقل وتكتسبها الآنية بالحدس بينما المعرفة المتحصلة عن طريق الحواس تأتى عن طريق الاختيار ومصدرها التجربة الحسية وتعرف فى الاصطلاح الفلسفى باللاحقة A posteriori ومن المهم أن نلاحظ أن مدلول اللفظين الاصطلاحى ليس بالمطلق ، لان المعرفة الاختيارية ترجع من حيث صورتها الذهنية المؤلفة للأوليات الآنية التى ينسج منها العقل بردة الادراك الحسى . كذلك مفهوم المبادىء الانية ليس مطلقا لانه فى كثير من الأحوال يختلط مع نتائج التجربة .

غير أن التفرقة بين المعرفة الآنية والاختبارية تعود الى أن الأولى مطلقة ذات صبغة قطعية بينما الثانية تخضع للقياس ، فالمتعارف « كل حدث لابد له من محدث » ترجع فيها فكرة الحدوث للتجربة ، بينما فكرة المحدث ترد لمبدأ السببية التى تستمد كل قوتها من طبيعة العقل دون أن يكون للتجربة يد فيها .

---

* الحديث : ١٩٣٨ ، ص ٣٢٧ وما يلى .

كذلك يجب الا نلاحظ أن المدركات الحسية تخضع لنفس التفرقة فمثلا لو أخذنا موضع النظر جسما فعنصر اللون والكثافة والثقل ترجع للاختيار وهى احساسات محضة بينما مفهوم الحيز الذى يشغله الجسم ترجع لمبدأ المكـــان الذى يستمد قراراته من العقل نفسه عن طريق الجدس . اذا يمكننا أن نعتبر المعرفة البشرية تتكون من عنصرين اساسيين : عنصر حسى تمدنا به التجربة وعنصر عقلى يرد من حيث المبادىء الى العقل الذى يكتسبها عن طريق البحيث *

٢ ـ المبادىء الآنيـــة والحدس

وتعرض الاحساسات للآنية فى صور مدركات حسية واحســـاساتنا الأولية تعود الى انفعالاتنا بالعالم الخارجى وما تنفعل به اجهزتنا الحسية جانب ضئيل من الأشياء التى يفعم بها رحاب الوجود فمعرفتنا الحسية نسبية بالاضافة للكون وجزئية . ونحن لا نعرف من الوجود الخارجى غير النسب والعلاقات بين الأشياء وهذه المعرفة جزئية تتكافىء مع أجهزة الحس فالمعرفة التجريبية ذاتية ترجع لذواتنا والناحية الموضوعية فيهـــا تتصل بالنســـب والعلاقات التى بين الاشياء والتى تعتبر موضوعية من وجهة الحس نفسه وهذه النسب والعلاقات مع مادة الاحساس تستحيل مدركات حسية بالاضافة للأوليات العقلية التى يكتسبها العقل بالحدس بالنسبة لهذه الاحساسات ، فكأن هنالك ارتباط بين ما هو حس العقل وحدسه ، فأوليات العقل ان كانت نرجع من حيث الصورة للعقل الذى يكتسبها عن طريق احدس ، فهى ترجع عن طريق المادة للاحساسات . وصيغة الحتمية التى هى من خصـــائص المبادىء راجع للزوم والاقتران الدائم بين مادة المبادىء وصورتها أما ناحية الاطلاق فترجع لقيامها مباشرة فى عالم الذات .

---

* هكذا فى الأصل والصواب « الحدس » كما يشير السياق .
« المحرر »

والآنية Ego تفكر وتبدع المعاني ونحن لا نعي من فعاليتها غير جزء ضئيل ينتهي بالذهن ويتصل بالعقل ، غير أن فعالية الآنية ووتيرة سيرها واحد و الفرق بين ما هو حدس وعقلي راجع لأن ساحة الآنية مغشاة بالظلمات الشيء الذي يجعلنا عاجزين عن سبر غورها . والجزء الذي يتظاهر من الآنية في الذهن هي الواعية لأن التعقل فيه معنى الوعي بينما الجزء الذي بالأعماق ولا تصل واعيتنا للانفعال بسيره هي اللاواعية ، والحدس مرتبط بها كل الارتباط لأن معنى الحدس الانتقال دفعة واحدة الى نتائج دون أن يكون لها مقدمات وأوليات . والواقع أن المقدمات والأوليات ليست معدومة بل مطوية في أعماق اللاواعية .

ولما كان كل من العقل والحدس أثران لفعالية الآنية فأنها تعودان لقوانين واحدة هي خطوط الانية الاساسية .

٣ ـ المبادىء والتجربة

لما كانت المعرفة البشرية مكونة من عامل حسي يرجع للنسب والعلاقات الموضوعية التي بين الاشياء وعامل عقلي يرجع من حيث أولياته لما يكتسبه عن طريق الحدس ، كانت المعرفة البشرية إعتبارية لا تخرج أولياتها عن كونها اعتبارات ذهنية ، لأن الأوليات ترجع من حيث المادة للاحساسات التي هي مجموعة من النسب والعلاقات التي تعرضها الحواس لنا من الأشياء ، ومن حيث الصورة ترد للحدس المحض ، كان الشيء الذي يجعل هذه المبادىء صحيحة في نظر الذهن اعتبار المحض . فالمتعارف أن « الخط المستقيم اقصر خط بين نقطين مفروضتين » تعود للحدس الذي يكتسبها من العلاقات الخارجية مباشرة دون أن يكون للتفكير والعقل يد فيها غير أنه من السهل جدا تصور نقيض هذا المتعارف عليه واعتبار ان « الخط المستقيم اطول خط بين نقطتين مفروضتين » وكلاهما يكتسبهما العقل مباشرة عن طريق الحدس من المدركات الحسية .. ولا تمتاز معرفة على أخرى الا بناحية البساطة والالتئام من حول الاحساسات الأولية وخبرة الواعية البشرية .

« اسماعيل احمد أدهم »

١٩ ـ فرعونيـة مصـر الحديثة *

أما ان مصر الحديثة فرعونية فهذه حقيقة لا تتطرق اليها الريب ، ذلك أن مفهوم الفرعونية عندى قائم على أساس من وحدة الحيـاة المعاشية والشعورية التى تتمشى فى ثقافة المصريين التقليدية حتى العصر الفرعونى . فنحن حين نقول أن أدب العقاد قائم على أساس من الروح الفرعونية فانما أعنى أن الروح المصرية تظهر فى خلجات نفسه ونبضات قلبه ، بدون أن أجعل للأشكال والمظاهر الخارجية نصيبا فى الدلالة على هذه الروح .

فان المظاهر الخارجية وأشكال الأشياء تحاكى وتقلد ، ولكن الروح التى تعبر بخلجات ونبضات عن مزاج خاص لا يمكن أن تحاكى وتقـلد . وانت يمكنك أن تلمس وحدة هذه الخلجات والنبضات الداخلية بين مصريى اليوم العريقى الأسباب فى مصريتهم وبين مصريى الأمس الغابر الى عهد الأسرات الأولى . ذلك أن مزاج الانسـان نتيجة للبيئة المتفاعلة مع عوامل المحيط الاجتماعى ، والبيئة المصرية لا تزال على وتيرتها الأولى ، خصوصا فى ريفهم حيث ينزل معظم سكان البلد .

أما المحيط الاجتماعى فقد تغايرت صوره من عهد الى عهد ، الا أن الصور تقوم على أصل من الروح المصرية القديمة تظهر ملونة تفكير المصرى وسلوكه فى الحياة وشعوره بالأشياء تلوينا خاصا ، هذا التلوين أثر من آثار الطبيعة المتفاعلة مع العوامل الخارجية التى وجدت طريقها للمحيط المصرى .

فالمصريون مثلا غيروا لغتهم القديمة باللغة القبطية ، التى هى لهجة منها ، ثم بادلوا بتلك العربية ولكن بقيت فطرتهم تفعل فى اللغة العربية ملونة اياها بلون خاص تبدو واضحة فى اللهجة المصرية .

---

* المجلة الجديدة ، مايو ١٩٣٩ ، ص : ١٧ ، وما يلى .

فنحن لو ذهبنا نقارن بين اللهجة العربية فى مصر واللهجة العربية فى سوريا فاننا نجد أن الاختلاف بين اللهجتين لا يقف عند حدود النطق وطرائق الكلام والاعراب ، انما هو اختلاف ابعد غورا من ذلك يتصل بانتخاب المفردات وبكيفية نطق أحرف الهجاء الأصلية وفى التعبيرات النحوية وصيغة معانى الجمل .

فلهجة السورى اذا نطق بالعربية هى أن يمد أواخر الكلم ويضع نبرة مخصوصة على عجز الكلمة ، وكثيرا ما يعمد لابدال النون الاخيرة فى الكلام ميما ، وينطبق التاء المربوطة مفتوحة . هذا وتعطيش الجيم عند السورى يختلف عن نطق المصرى تماما ، ومع هذا فان أهل الصعيد ابتداء من المنيا فصاعدا ينطقون الجيم معطشة ، ولكن مختلفة عن تعطيش السوريين والمغرب . هذا الى أن أهل مديرية جرجا وما جاورها يبدلون حرف الدال جيما والجيم دالا فيقول دبل عوضا عن جبل ودوه بدلا من وجوه كما أنهم ينطقون اجلع بدلا من ادلع .

هذه تحقيقات معروفة عند الباحثين ولكن الذى يهمنا منها الموافقة بين نطق هذه الحروف العربية خصوصا فى الوجه القبلى فى مصر وما يماثلها من الحروف فى القبطية ، مثال ذلك : طريقة نطق حرف الجيم العربى توافق تماما طريقة نطقه فى الحرف المقابل له فى اللغة القبطية ، وهذا النطق كما يقدر الباحثون يختلف بالمرة عن نطق حرف الجيم فى سائر الأرض التى تتكلم بالعربية . كذلك النطق بحرف القاف جيما جامدة كما هو شائع فى لهجة أهل المنيا واسيوط فهو عين الشىء الحادث فى اللغة المصرية القديمة لما كتبت بالحروف اليونانية لتكوين اللغة القبطية .

هذا والتغييرات الحادثة فى الحروف المقفلة والمتحركة فى لهجات مصر العربية الحالية هى بعينها نفس التغييرات والاختلافات التى كانت موجودة فى اللهجات القبطية القديمة الموافقة جغرافيا للهجات الجهات العربية الحالية فى مصر الحديثة . مثال ذلك مد بعض الحركات فى الصعيد وتقصيرها فى

القاهرة ، وترخيم بعض الحركات فى الصعيد وحفظها القاهرة والبحيرة . ولنا أن نصل من هذه الحقائق المعروفة الى أن اللهجة العربية فى مصر متأثرة بطريقة اللهجة القبطية القديمة . وانت يمكنك عن طريقة دراسة لهجة كلام المصرى أن تعرف أصوله القديمة فى عصر ما قبل الاسلام وهل هو عريق فى مصريته ، ومن أى المقاطعات كان أصله . ذلك أن طريقة نطق الكلام ولهجة الانسان تتأثر بعوامل محيطه الاجتماعى فى السنين الخمس الأولى من حياته كما تحقق هذا فى بحوث علماء النفس ، وعلى وجه خاص البروفسور وندت فى كتابه « ولكر بسيكولوجى » .

ثم عندك الدين الاسلامى ، فلا يزال ليومنا هذا فى مصر الحديثة يحمل فى طياته آثار الماضى السحيق ، تظهر فى خلجات المصرى فى عبادته وعلى وجه خاص فى طرائق عبادته . مثال ذلك ان المصريين القدماء كانوا يعبدون ويقدسون الثعبان — فى مقاطعة عرفت فى لغتهم باسم مقاطعة الثعبان وفى اللغة المصرية القديمة « جوحفى » — وهذه المقاطعة معروف عن سكانها أنهم كانوا يقدسون الثعبان من العصر النيوليتيكى ، ذلك قبل أن يقوم عصر الحضارات فى مصر القديمة . وظلت عبادة الثعبان قائمة فى هذه المقاطعة ، يحج اليها أهل المنطقة فى كل عام فى الربيع ، يقدمون القرابين والذبائح لحارس الأرض « مرت سجر » الذى كان يتمثل فى شكل ثعبان . ويظهر أن هذا الاعتقاد كان مصدره ملاحظة أن الثعبان يعيش تحت الأرض ، الشىء الذى قوم فى اذهان أبناء تلك العصور الغابرة فكرة ان الثعبان اقدم سكان الارض ، ومن هنا كان تقديسه واعتباره حارس الارض .

فلما جاء العصر الاسلامى ومن قبل العصر المسيحى ، اختفت عبادة الثعبان فى هذه المقاطعة وراء الاعتقاد المسيحى ثم الاسلامى . واليوم يعتقد اهل هذه المقاطعة ان الضريحين المقببين فى المغارة الواقعة فى هذه المقاطعة لشيخ تعرف المغارة باسمه وكذا الجبل الذى تقع المغارة فيه ، كل كراماته انه ولى يسكن هذه الأرض المقدسة ويحرسها .

هذا هو الشيخ هريدى وهو فى الواقع حارس الارض (مرت سجر) القديم ، وقد لبس ثوبا جديدا بعث به الى الحياة فى العهد الاسلامى . ولا يزال أهل هذه المقاطعة يحجون الى هذا الضريح الذى لم يكن يحتوى الا على ثعبان من البرنز له رأس يقرب من رأس الاله زيوس كما دلت على ذلك الحفريات التى جرت فى تلك المقاطعة . ومن الغريب أن موسم الحج لهذا الولى يقابل موسم الحج عند قدماء المصريين الى (مرت سجر) حارس الارض الذى كان يتمثل فى شكل الثعبـــــان .

هذا المثال واضح فى الدلالة على أن الروح المصرية القديمة تجد طريقا للظهور فى مصر الحديثة من وراء الاشكال التى تبدلت والصورة التى تغايرت بنتجة المدنيات والحضارات التى تعاقبت على مصر ، فى فترة مداها الفا عام . ومهما حملنا أنفسنا لتفسير هذه الظواهر من الجهد لنبعد بها عن الاثرار أن مصر الحديثة فى خلجاتها ونبضات شعورها فرعونية ، فاننا نصطدم بالواقع الذى لا يمكن انكاره ، وهو أن مصر على ما انتابها من التغاير فى صورها الخارجية ، لا تزال فرعونية فى صميمها ، وهذه الفرعونية قائمة فى خلجات نفسها وصورة هذه الخلجات فى خروجها عن النفس .

اذا جعلنا هذه الحقائق موضع الاعتبار ، عرفنا حقيقة ما تستند اليه مصر الحديثة من الروح الفرعونية . ولا يعترض علينا بما اعترض به عباس محمود العقاد فى مقاله (بقية السحر والمثنوية) على الكاتب الانجليزى مورتون من ان هذه الخلجات لا تنتقل الا بالاسس التى تقوم عليها من النوازع النفسية الخالدة ، وليس منها الايمان بمكان محدود أو ولى مخصوص ، بل ذلك من العرف والتقليد ، لأن تنقل هذه الأسس بصورها التى تستمدها من العرف والتقليد كما ظهر لنا من المثال الذى أعطيناه لا تترك امكانا لمثل هذا القـــول .

وبعد فتفسير هذا عندنا واضح من الوجهة العلمية على أســـاس من التفرقة بين الثقافة التى تأخذ الامة والفطرة التى جبلت عليها . فثقافة

الأمة تراثها الشعبى التى خرجت به من ماضيها انسيلالا على مدى الدهور والأعوام ، وفطرتها هى روحها التى تحتضن هذا التراث . فمثلا تراث مصر الفرعونية الذى اسلمته لمصر الاسلامية فاختلط نتيجة لذلك التراث الفرعونى باللون العربى الذى وجد طريقه للمحيط الاجتماعى المصرى . فكان من ذلك ما نسميه الثقافة التقليدية لمصر . وهذا شىء والروح المصرية شىء آخر ، لأن الثقافة اثر وقوع الفطرة والروح تحت تأثير ظروف ومؤثرات تجد طريقها للمحيط الاجتماعى والبيئة الطبيعية للشعب . والروح بعد ذلك شىء يظهر ولكن لا يحد من بين جميع مظاهر ثقافة الشعب وتراثه . بيـــان ذلك أن مصر الفرعونية بتقاليدها وصور ثقافتها ولهجاتها حين انتهت لمصر الاسلامية ، فان مصر الاسلامية ، لم تطغ على مصر الفرعونية الا فى الظاهر ، لأن ما انتهى الى محيط مصر الفرعونية من العوامل التى قامت نتيجة للاسلام ، وقعت تحت تأثير المحيط الطبيعى والاجتماعى لمصر ، فلونتها بلونها المصرى ، أو هى ان أخذت اللون الاسلامى على الأصح ، الا أنها بقيت فى جوهرها فرعونية النزعات والاتجاهات ، وهذا يفسر لنا القالب الاسلامى والعربى لمصر الحديثة من جهة والروح الفرعونية من جهة أخرى . واذن لا تناقض فى ان تكون مصر الحديثة عربية اسلامية فرعونية ، فهى عربية اسلامية فى مظهرها ، فرعونية فى خلجاتها ووجدانها ، وبعد أظن هذا التفسير كاف ليقطع السبيل على كل اعتراض يمكن توجيهه لمصر الفرعونية .

ولا شك أن مصر الحديثة تقطعت فيها مظاهرها العربية الاسلامية تحت تأثير التفاعل بين محيطها اجتماعى ومدنية الغرب الجارفة ، ولقد وجدت الروح المصرية فى ذلك مجالا للظهور ، كان احدى علائمه تجليها بقوة فى كتابات عباس محمود العقاد وفى الهياكل التى خلفها مختار وفى الصور التى رسمهـــا نفر من الفنانين المصريين نذكر منهم حسين بدوى صاحب الوحات الفنيـــة التى عرضت بالمكتب المصرى للسياحة بالشانزاليزيه باريس فى اغسطس من العـــام المنصرم .

على أنا بعد ذلك يجب ان تكون على جانب كبير من الحيطة والدقة فى

تناولنا الخصائص الفرعونية التى تقوم طبيعة الشعب المصرى وتبعده اليوم عن العالم العربى ليستقل بحياة تتكافأ فيها طبيعته الفرعونية وقالبه العربى بالمدنية العربية التى وجدت السبيل الى محيطها . واظنني وقـــد فسرت ما يعنى من اصطلاح الفرعونية من الوجهة العلمية ، قد جعلت امام الباحثين الأقطار العربية مادة ان لم تقنع على الأقل بعض الباحثين الذين اخذوا بفكرة العروبة ، فعلى الأقل تجعلهم يعرضون لبعض الشبهات التى توجب عليهم الحذر ، حينما يدخلون فى مناقشات علمية حول مصر الفرعونية .

« اسماعيل أحمد أدهم »

القسم الثانى

٢ – الكنايات التاريخية

[illegible] — [illegible]

[illegible]

٣ — من مصادر التاريخ الاسلامى

مذكرة علمية انتقادية

قلم

دكتور اسماعيل أحمد ادهم

عضو أكاديمية العلوم الروسية

وكيل المعهد الروسى للداسات الشرقية

يبحث فى ماهية الحديث والرواية ونشأتها وحلقات تطورهما من عصر الرسول الى القرن الثالث الهجرى ويخرج من ذلك بأدلة قاطعة على انتحال الأحاديث والأسانيد

فصل من كتاب « حياة محمد ونشأة الاسلام »

الطبعة الأولى

مطبعـــة صلاح الدين الكبرى

الإهداء

الى أحرار الفكر

الى الذين حرروا الفكر من قيوده ، وجاهدوا فى سبيل تحرير العقل الأنسانى من تأثير الأساطير الدينية والمزاعم الوطنية ؛ والذين أخذوا بيد الجماعات الانسانية الى الحياة الصحيحة : أهدى هذا الكتيب لعلهم يجدون فيه نظرة حرة بعيدة عن تعصب الدين وجموده !

اسماعيل أحمد ادهم

مقدمة

لقد اهتزت أوتار العقل البشرى عندما ظهر الرسول محمد فى فلوات جزيرة العرب يدعو الملأ الى رسالته العالية « الاسلام » ؛ وقد كان الاسلام بتشريعه ومبادئه نتاجا لجهد العقول من عصر المسيحية الى القرن الخامس الميلادى ، حيث تمخض العقل الدينى فى فيافى الجزيرة عن الدين الاسلامى .

ظهر الاسلام فى مكة ولم يدم طويلا حتى انتشر فى جزيرة العرب ، ثم لم يلبث لعوامل اجتماعية واخرى اقتصادية أن غزا سوريا وما بين النهرين ولم يأت أواخر القرن الأول الهجرى حتى كان الاسلام قد ملك ناصية المشرق من الصين الى الاطلنطيق .. وكانت حركة مد الاسلام من الحركات التاريخية الفاصلة بين عهدين فى تاريخ المشرق فى فترة القرون الوسطى ، اذ حفظ الاسلام بمدنيته التى خلقها تراث الانسانية خرجت به من جهادها الطويل فى فترة تلبد فيهـا جو المعرفة وتحجرت خلالها أسباب النشوة عن الأخذ بالعقل الانسانى الى سلم الارتقـاء .

فى ذلك الوقت الذى اغمض فيه العـالم جفونه وذهب فى سبات عميق : وأخذت غيوم التعصب الحالكة مع سحب الجهـالة السوداء تتجمع فى سماء المعرفة : اخذت الحياة تدب فى موات الشرق ، فى الشرق الأقصى لتتمخض عن حضارة الصين الزاهرة او فى الشرق الأدنى لتتولد حضـارة الاسـلام الزاهرة .

أيقظ الاسلام العقول الجامدة من سباتها وولد فى تيـار العقل الانسانى مجرى جديدا ولم يمض القليل حتى اخذ التاريخ يرى فى ربوع الشرق الا.. مدنية خالدة بآثارها الى اليوم . ولو لم يكن للاسلام الا ما نشأ من حضار القرون الوسطى حفظت تراث الانسانية من الضياع ، لكفاه فخرا الى الاب..

اقترنت نشأة المدنية الاسلامية بخلافات داخلية فتحت ابواب الانتحال أمام رجال ذلك الجيل فانغمر التاريخ الاسلامى بعشرات الألوف من الروايات الكاذبة بل المئات المؤلفة من الأحاديث المختلقة على الرسول ، وكان لهذا الانتحال أسباب عديدة فكثيرا ما كان الدين يدفع رجاله لانتحال الروايات التاريخية والأحاديث النبوية لاثبات بعض وجهات النظر الدينى ، يسوقنا الى هذا النظر فى الخلافات الدينية التى استعرت نارها خلال القرنين الأول والثانى للهجرة بين انصار على وانصار معاوية وما عقب ذلك من نضال بين السنة والشيعة والمعتزلة . كما وأن السياسة والخلافات التى قامت بين بنى أمية وبين بنى هاشم الى صدر العباسية كان لها يد لا تنكر فى الانتحال . ونحن نرى هذا الانتحال قد اندفع اليه الكثيرون من جلة الرجال عن طريق غير شعورى كما تدلنا على ذلك حالات عديدة ؛ كما وان الجانب الأكبر كان مقصودا انتحاله لغايات دينية ومآرب سياسية ، وهكذا غابت حقائق التاريخ الاسلامى وسيرة الرسول فى طيات الأقاصيص التى ابتدعتها العقول خلال القرنين الأول والثانى للهجرة فظهر من خلال ذلك التاريخ الاسلامى وسيرة الرسول مختلطة مادتها بالأقاصيص : اختلاط قليل من الحقائق بكثيرمن الأوهام .

ولقد أكببت مدة من الزمن ليست باليسيرة على تاريخ الاسلام فدققت معظم المصادر العربية والتركية والفارسية مخطوطة ومطبوعة فى دور الكتب بمختلف أمصار أوروبا وآسيا وأفريقية ، وراجعت جل ماكتبه المستشرقون بالألمانية والروسية والايطالية والانجليزية والفرنسيه وطابقت ما ذهبوا اليه على مصادرها الشرقية للتأكد من صحة ماذهبوا اليه . فما كان صحيحا قبلته وما كان ضعيفا نظرت فى أمره وماكان باطلا رددته ورفضته،حتى تجمع لدى الشىء الكثير من المعلومات والملاحظات فيهما مقدار ليس باليسير من الأفكار الشخصية ؛ وفكرت ان أضع كتابا عن حياة محمد ونشأة الاسلام ؛ وبالفعل مضيت فى المشروع الى حد ليس باليسير ، وبان لى أن الكتاب الذى فكرت فى وضعه لن يخرج فى أقل من ستة مجلدات ضخمة فى نحو الثلاثة آلاف صفحة . وما انتهت اليه مجلد ضخم فى خمسمائة صفحة : عرضت فيه

للمصادر تاريخ نشأة الاسلام وتناولت بالبحث كـلا من الحديث والقرآن والسيرة ، وظهر لى من خلال بحثى أن الحديث مختلف جله أن لم يكن كله على الرسول ؛ وأن السيرة معظمها أقاصيص ، وأن القرآن هو المصدر الوحيد الذى يمكن الاعتماد عليه والاستدلال بآياته على وقائع التاريخ . كما وانى تناولت فى بحث مستفيض مسألة الأنساب عند العرب وكشفت أن أصـوله ليست بأقوى من أصول الحديث واعقبت هذا ببحث مسهب عن نسـب الرسول واظهرت انه مختلق وان اسم الرســول كان قثما أو قثامة وان اسم والده حول من عبد اللات الى عبد الله على الصورة التى تحول فيها اسم ابو بكر من عبد اللات أو عبد المعزى الى عبد الله . وبينت بكثير من الدلائل أن المطلب لم يكن شـخصا تاريخيـا بل اسـم صـنم من أصنام مكة وأن عبد المطلب لم يكن جدا حقيقيا للرسول وانه لم ينحدر من صلب هاشم .

وفى هذا البحث انكشفت لى من الحقائق الشىء الكثير فى نسب الرســول وتلى ذلك بحث فى طفولة الرسول ونشأته وفى هذا البحث بينت ن قصـة الراهب بحيرا ومقابلته للرسول من أثر الميول النصرانية التى حملها النصرانيون للاسلام باسلامهم وانتهيت من كل هذا الى شىء أن لم يكن يقينا فهـو أقرب الأشياء الى اليقين وهو أن للرسول حياة ليست كما تصورها لناكتب السيرة.

وقد حاولت أن أخرج هذا البحث فى هذه الأيام ولكن قعدت بى ظروف مادية عن ذلك لهذا فكرت أن أخرج فصلا من فصول الكتاب فى كتيب على الناطقين بالضاد وأدعو فى نهايته الذين يعنون بدراسة التاريخ الاسلامى الى العناية به حتى يسهل على اخراجه . وقد وقع اختيارى على فصل الحديث والراوية فخاطبت زميلى الدكتور كازميرسكى مدير المعهد الروسى للدراسات الشرقية فى ذلك فالتزم المعهد بنشره . ولاختيارى هذا الفصل قصة مستفيضة ذلك أن الحديث وهو كما لا يخفى يكون مصدرا هاما من مصادر حياة الرســول ونشأة الاسلام بما فيه من الروايات والحوادث المستفيضة : له قيمة دينيـة اذ يقوم عليه جانب كبير من التشريع الاسلامى واصوله ؛ اذ الحديث شارح القرآن فان كان ما ذهبت اليه من الشك فى الحديث صحيحا ، وهذا ما اعتقده فهذا الشك له قيمته من الوجهة الدينية لأن الشك فى صحة الحديث يجعل

جانبا من اصـــول تشريع الاسلام ينهار ويبقى القرآن وهو، كما ذهبت اليه المصدر الموثوق فى صحته قائما بمبادئه المرنة التى تتمشى مع كل زمان ومكان . وبذلك يمكن فى نظرى أن يخرج الاســـلام من جمودة الراهن ويســـاير مجرى الثقافة العالميـــة .

ان الاسلام فى حاجة الى التجديد ؛ تجديد يتصل بروحه الراهنة ؛ كالتجديد الذى لحق المسيحية بحركة مارتن لوثر وانى لايختلجنى الشك فى أن هـــذا التجديد سيكون فى فتح باب الاجتهاد واستخلاص المبادىء من روح العصر ورد الحديث القائم على مماحكات العقول التقليدية فى القرن الأول والثـــانى للهجـــرة .

وانى لأشعر وانا مكب على كتابة هذه السطور أن شيئا من العجب سيتطرق الى نفوس الكثيرين لانفرادي دون بقية الأعاجم فى عصرنا الراهن فى الكتابة بالعربية . غير انى لا اشك ان احساسهم بالعجب لا يلبث أن يزول متى عرفوا يقينا أن لهذا سببين :

الأول : ان العربية هى اللغة التى يرجع اليها فى استقصـــاء تاريخ الاسلام وحياة الرسول مما يكون معه من العبث أن يكتب الباحث البحث بلغة غيرها لأن الفائدة تكون محصورة وقتئد على الناطقين بها ومهما كانت هذه اللغة منتشرة فهى ليست جامعة لكل الآخذين بدراسة تاريخ الاسلام والمتخصصين لبحث حياة الرسول من عرب وعجم .

الثانى . اننى أيام تعلمى العربية على يد الأستاذ اسماعيل صائب مدير دار كتب بايزياد بالأستانة أخذت اكتب ملاحظاتى وآرائى وملخصات مراجعاتى على الكتب بالعربية ليستقيم يدى على الكتابة بها وبذا تجمع لدى مجموعة ليست بالقليلة من المباحث المختلفة فى ضروب المعرفة المتنوعة باللغة مما يسهل تنظيمها لدراسته بالعربية .

وانى على وشك نشر هذه الرسالة على الذين يعنون بالمباحث العلميـــة

---

* هكذا فى الأصل والصواب لتستقيم .

« المحرر »

الجدية فى تاريخ الاسلام أرجو القـــارىء أن يتجرد على قدر استطاعته من التقاليد الذى خرج بها من بيئته ووسطه ووراثته غير مقيد نفســـه بالأفكار التقليدية الرسيسة التى نخرت فى عظام الشرق نيفا وألف عام وقعدت بها عن مجاراة سير الحضارة الانسانية .

وانى أشعر بأنكم أبناء العربية ستشاركوننى الشعور فى أنى قمته بشىء من الواجب نحو العربية فان أصبت فذاك حسبى وان اخطئت فحسب المحققين تقويم خطئى ؛ فالحقائق بنت البحث والتحرى ؟

« اسماعيل احمد ادهم »

٣١ مارس ١٩٣٦ م

الحـديث والسـيرة والروايـة

١ ــ ان كانت معانى الكلمات تشـتق وتسـتمد من مصـادرها فالاصطلاح « الحديث Tradition » معناه الرواية : ويراد به فى علم الشريعة الاسلامية وخاصة فى علم الحديث ما ورد عن النبى محمد من قول أو فعل أو تقرير (١) . وليس هنالك فى الواقع حـد فاصل بين الحديث والسيرة والتى هى حياة الرسول « The life of Prophet » فالحديث يتناول ما قاله الرسـول والسيرة تتناول حيـاته وأفعاله . ويعانى المشتغلون بالمباحث الاسلامية شيئا كثيرا فى الصعوبة فى التفريق بين مدلولهما لتشابك خيوطهما وتداخلهما . ولست أجد من ضرورة فى الوقت الحاضر تحفزنى الى التفريق بينهما لأننى أقرر أن الحديث والسـيرة مظهران الحياة الرسـول وأفعاله وأقواله . وكلما تعمقنا فى دراسـة السيرة والحديث اقتنعنا بوحدتهما وضرورة اعتبارهما شيئاً واحداً (٢) .

ويعلم كل مطلع على صفحات علم الحديث مقدار الارتباط القائم بين الحديث والاسناد .

يبدأ الحديث وجوده من الشخص الذى دونه ويرتقى فى جوف الماضى الى قول قاله النبى أو واقعة شاهدها أحد الصحابة عنه فحدثها لغيره وهذا نقلها بدوره لآخر حتى وصلت الى مدون الحديث أو بتعبير (٣) آخر ان ما قاله النبى أو فعله نقله « أ » الى « ب » شفاها ، ثم أبلغه « ب » الى «ج» الذى رواه الى « د » الذى هو مدون الحديث .

---

(١) فجر الاسلام للأستاذ أحمد أمين . ص ٢٤٤ .

(٢) مجلة التاريخ التركى «السيرة النبوية والحديث» ج ١٢ ص ــ ٥٨١ سنة ١٩٣٥ م للكاتب .

(٣) Caetani «Leone» Annal l'v dell Islamo, Milano 1950, I vil. p. 72.

فالحـــديث اذن هو المتن المتسلسل رواية من « أ » الى « د » متنقلا بين « ب » و « ج » والاسناد هو التسلسل ذاته : أعنى بذلك انه سلسلة الرواة الذى سار فيها الحديث حتى مدونه .

٢ — يقوم الحديث على أســـاس أولى هو حفظه ؛ (٤) وعلى فرض صحة ثبوت تذكره فى الرواة فالنظر الانتقادى لمجموعة الحديث يذهب بنا الى أن الحديث (٥) قام بلا اسناد أولا ثم جعل له فيما بعد ما يعرف بالاسناد ، أعنى بذلك أنهما لم يكونا متواقتين . ولو مضينا نبحث فى نشوء الاســـناد وحلقات تطوره فاننا حتما سنضطر الى تدقيقات من أصـــعب ما يتصـــور فالمصادر قليلة وهى على قلتها مضطربة غير أن ابى جعفر الطبرى (٦) المتوفى سنة ٢٢٩ م أعطانا فى مقدمة كتابه تاريخ الأمم والملوك بيانات قيمة فى نشوء الحديث . ونحن لو أعرنا هذه البيانات قيمة تاريخية فاننا نضطر الى الاعتراف بعروة (٧) بن الزبير بن العوام الأسدى المتوفى سنة ٩٤ هجرية باعتباره موجدا لعلم الحديث ؛ فانه أول من جمع الأحاديث ونظمها . ولو مضينا ننظر وندقق فى هذه الروايات ونتناولها بالنظر الانتقادى والبحث المقارن لرأينا أن عروة بن الزير لايسند الأحاديث الا لنفسه والقرآن أعنى انه فى عصر الخليفة الأموى عبد الملك ، فى الفترة الواقعة بين العقدين الثامن والتاسع من القرن الأول لهجرة الرسول،بمدة أكثر من نصف قرن علىوفاته ، وفى الدورةالتىظهر خلالها صفوف التابعين وتابعيهم كان اكبر راوى للحديث لا يجد نفسه فى حاجة الى ذكر الذين نقل عنهم وصح نقلهم عن النبى . ونحن نبصر أحاديث عديدة فى كتب الحديث ترتقى فى اسنادها الى المحدث عروة بن الزير فاو

---

(٤) ان ثبات الخطرة فى الرواة امر ليس بالراجح والشك يختلجنا صدد هذه المسرلة وخاصة ونحن الوف الأحاديث يرويها واحد فلو صـــح انه راوى هذه المجمـــوعة فلا ريب أن الفاظ الحديث تتغاير فى فترة انتقالها فى سلسلة الرواة كما وأن شيئاً من التغاير ينتابها وقد يؤدى هذا التغاير الى ضياع المعنى الأصلى .

(٥) تاريخ آداب العرب لمصطفى صادق الرافعى ص ٨٣ ٢ .

(٦) تاريخ الأمم والملوك ص ٣٣٨ .

(٧) تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك للسيوطى ص ٦٠٤ .

سلمنا بصحة هذه الأسانيد فاننا نتردى فى شىء من الحيرة صدد المصدر الذى استقى منه عروة الأحاديث ، فلا ريب أنه لم ينقلها عن النبى رأساً لأن الزمان تأخر به عن زمن الرسول ولا شك مع هذا أنه أخذ هذه الأحاديث عن صحابة الرسول وخاصة زوج النبى عائشة (٨) .

٣ — لقد كان القرآن ميزانا للحديث الصحيح فى صدر القرن الأول وحقا كان خير مقياس يقاس به الحديث وسائر الأنباء التى تكون قد رويت عن النبى لأن العهد لم يكن بعيدا بالرسول فلما تقدم الزمن ضعف هذا الميزان وتسرب الوهن الى هذا المقياس لأن القرآن كما نعلم كتاب مبادىء وأصول لم يقرر فيها التفاصيل ؛ فمن السهل جدا انتحال الكثير من الحديث على الرسول فى تفاصيل الشريعة الاسلامية وأصولها والتى لم يتطرق اليها القرآن فى بحثه . وقد استغل هذه الناحية منتحلو الحديث فكانت أحاديثهم وقفا على تفاصيل دقيقة . هذا الى أن المقياس كان لا يصلح فى تمييز الروايات المتعلقة بحياة الرسول . ومن كل (٩) هذا كان لا مندوحة من البحث على ميزان آخر يكون أكثر دقة وهذا ما دفع المحدثين وعلماء الحديث فيما بعد الى انتحال الاسناد ليصبغوا الديث بصبغة علمية .

٤ — لو وعينا الفكرات المبثوثة فى الفقرات الثلاثة كان لا مندوحة لنا من الحكم بأن الاسناد من عمل العصور المتأخرة . هذا الى اننا نعلم أن الحديث بدأ فى تدوينه على نظام فى عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز (١٠) « تولى الخلافة عام ٩٩ هـ وتوفى سنة ١٠١ هـ » وأن الحديث كان قبل ذلك مستمرا على ما يعرض فيه من عوارض السهو والاغفال وما يدخل عليه من الشبه والتأويلات ، وعلى أن بعض الثقات ربما أخذه عن غير الثقات حتى كانت خلافة عمر بن عبد العزيز فرأى الحديث معلقا بأفراد الرجال

---

(٨) اسعاف المبطأ برجال الموطأ للسيوطى ص ٣٠٥ « عروة بن الزبير »
(٩) ارشاد الفحول للامام الشوكانى ص ٣٠ — ٣٢ .
(١٠) تنوير الحولك شرح على موطأ مالك لجلال الدين السيوطى ص ٤ — ٦ وتاريخ آداب العرب ص ٣٨٠ — ٣٨٣ لمصطفى صادق الرافعى .

وكانت قد فشيت فى زمنه أشياء مما يتعمد فيها الكذب فكتب الى نائبه فى الامرة والقضاء على المدينة ابى بكر بن حزم « المتوفى سنة ١٢٠ هـ » أن أنظر ما كان منحديث الرسول فاكتبه ان خفت على دروس العلم وذهاب العلماء . وكان قبل هذا الحديث لا يدون الا عند نفر من الصحابة كعبد الله بن عمر وبعض التابعين كعروة بن الزبير . ثم أمر عمر بن عبد العزيز محمد بن مسلم الزهرى عالم الحجاز والشام « المتوفى سنة ١٢٤ هـ » فدون الحديث حتى انتهى الأمر الى الامام مالك بن انس « المتوفى سنة ١٧٩ هـ » فصنف الموطأ ، وكذلك الى عبد الملك بن جريج بمكة « المتوفى سنة ١٥٠ هـ » وعبد الرحمن الأوزاعى بالشام « المتوفى عام ١٥٧ هـ » وسفيان الثورى بالكوفة « المتوفى عام ١٦١ هـ » وحماد بن سلمة بن دينار بالبصرة « المتوفى سنة ١٦٧ هـ » فكتبوا فى الحديث . وهذا القول ان دل على شيء فانما يدل على أن العصر الأول ما كان يعرف تدوين الحديث وأن تدوينه من أعمال القرن الثانى .

٥ — مما سبق خرجنا بشيء ان لم يكن اليقين كله فان أقرب الأشياء الى اليقين وهو ان أقدم ما دون من الحديث كتب بعد وفاة النبى بمائة سنة أو أكثر . وبعدأن فشت فى الدولة الاسلامية دعايات سياسية واخرى دينية كان اختلاق الروايات والأحاديث بعض وسائلها الى الذيوع والانتشار . هذا الى أن أقدم مصدر لحياة الرسول وتاريخ نشأة الاسلام ما كتبه المؤرخ عبد الملك بن هشام (١١) « المتوفى سنة ٢١٣ هـ — ٨٣٣ م » ومصدر اعتماد ابن هشام فيما كتب عن السيرة (١٢) النبوية ما روى عن محمد بن اسحاق.

---

(١١) الفهرست لابن النديم ص ٩٢ ووفيات الأعيان لابن خلكان ج١ ص ٢٩٠ . وقد طبع المستشرق المشهور وستنفلد « كتاب سيرة رسول الله » بجوتنجن بين سنى ١٨٥٨ و ١٨٦٠م كما وأن فييل Weil ترجمها الى اللغة النمساوية فى سنة ١٨٦٤ م

(١٢) يظهر أن عبد الله محمد بن اسحاق قد دون السيرة النبوية فى كتابين ، « المبتدأ » راجع الفهرست ص ٩٢ أو « مبتدأ الخلق » راجع ابن عدى ج٢ ص ٨ على سيرة رسول الله لابن هشام ، أو كتاب « المبدأ وقصص الأنبياء » راجع السيرة الحلبية ج٢ ص ٢٣٥ . والثانى « كتاب المغازى والسير » وهو من أهم الكتب وهو ضمن تهذيب ابن هشام .

« المتوفى سنة ١٥١هـ ٧٦٨م » صاحب المغازى والسير . اذا اختصر « السيرة النبوية » التى ألفها بن اسحق وحفظ لنا فيها الكثير من سيرة الرسول واخبار العرب . فلا يجب أن ننسى أن عبد الملك بن هشام عاش فى عصر بينه وبين عصر الرسول نيف وقرنان ؛ وكتب كتابه بعد أن ذاع فى الاســلام الميول والدعايات ولا شك مع هذا أن الأفكار الشائعة فى عصر ابن هشام أثرت على أفكاره كانسان (١٣) قبل أن يكون كاتبا ، كما وانها بلا شك أثرت من دلت على شئ فانما تدل على أن عصر ابن اسحاق ما عرف الاسناد يزيدنا الأوهام لتخرج لنا سيرة الرسول .

٦ ــ لا يعرف ابن اسحاق الاسناد بل انه أورد كل بحوثه دون أن يجد فى نفسه حاجة ماسة الى ذكر من صح روايته عنهم وهذه الظاهرة ان دلت على شئ فانما تدل على ن عصر ابن اسحاق ما عرف الاسناد يزيدنا يقينا فى قولنا أن كل المتون القديمة التى حملت لنا فى طياتها نقولا عن رجال القرن الأول الهجرى والنصف الأول من القرن الثانى تدل على أن الاسناد كان فى ضمير الدهر ولم يتمخض عنه الفكر بعد .. ومما يرجح هذا الظن أن الاشارات الاسنادية التى وردت بسيرة ابن هشام صورة طبيعية ليس لهـــا تلك الروح التى تجلت من بعد فى كتب الحديث الكلاسيكية . وهذه الحقيقة تنكشف لنا بالمقارنة بين حالة الاسناد فى الدورة السابقة لعهد مالك بن أنس والدورة اللاحقة له :فما تركه الربيع بن الصبيح « المتوفى سنة ١٦٠ هـ »وسعيد بن أبى عروبة « المتوفى سنة ١٥٦ هجرية » فى بطون أمهات كتب الحديث والسير ترينا الحلقة التى بدأت الأسانيد وجودها منه (١٤) .

---

(١٣) البيئة والانسان لبنيامين كيد العالم الاجتماعى ص ٨٨ . لندن ١٩١٣ .

(١٤) التمهيد لابن عبد البر ص ١١٣ وارشاد السارى الى شرح صحيح البخارى ص ٧

(١٥) Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn-Iskak., Bearbeitet Von Abd El-Malek IBN Hisham., Hgg von f. Wustenfeld., gottingen 1859-60., 2 Vols, Vols. vol. 2 p. L VII-LXIX.

٧ — لقد (١٥) رتب العلامة وستنفلد Wustenfeld مجموعة الأسانيد التى أتت فى « السيرة النبوية » والتى اختصرها عبد الملك بن هشام عن محمد بن اسحاق حسب الأبجدية وأرفقها بنهاية متن ابن هشام الذى أشرف على طبعه فى جوتنجن **Gottingen** ونحن لو ألقينا نظرات عامة على مجموعة هذه الأسانيد لتولانا الدهش ، اذ نجد معظمها مبتورة وغير متصلة . وبالمقارنة بينها وبين أسانيد صحيح البخارى التى صبت فى قالب منظم نجد الأولى مضطربة وناقصة . واننا نتردد فى بيداء الحيرة ونبقى مترددين فى ايضاح اسناد مثل :

« قال ابن اسحاق » و « روى عن ابن اسحاق » أو « حدث ابن اسحاق » ويبلغ هذا التردد أشده حينما تقف على اسناد مثل « روى عن أحد افراد أسرة ... » أو « روى عن ثقة (١٦) .

هذه صورة من الاضطراب والنقص الذى نجده فى أسانيد ابن اسحاق كما وردت فى السيرة النبوية لابن هشام . ولنا أن نتساءل لما لم يذكر لنا ابن اسحاق اسم من نقل عن آخر ؟

وفى حالات كثيرة نجد ابن اسحاق يمر مهملا ذكر المصادر الذى استسقى منها معلوماته . وكأنى به لا يشعر بحاجة الى هذا الذكر وقد كان بودى التوسع فى هذه المسئلة ولكنى أكتفى بضرب مثلين مشيرا الى حالات كثيرة لىرجع اليها تاركا التوسع فى هذه النقطة لفرصة أخرى .

ان المعاهدة (١٧) التى عقدها الرسول فى المدينة مع اليهود ذات اهمية تاريخية عظيمة . فهذه المعاهدة تعين لنا علاقات المسلمين فى بدء ظهورهم مع الطوائف الأخرى وبالخصوص بنى اسرائيل. وتكشف عن روح التشريع الدينى فى الاسلام فى دوره من دورات الجهاد فى سبيل تأسيس ووضع دعائم الدين الاسلامى .

---

(١٦) LXIX LVII

(١٧) Ibn Hischam p. 341.

مثل هذه المعاهدة مر عليها ابن اسحاق دون أن يشير الى المصدر الذى استسقى منه معلوماته .

كذلك (١٨) يمكننا صرف القول ذاته فى مسألة قتلى وجرحى معركة بدر . فهذه القائمة المطولة التى شغلت ثلاثين صفحة من متن ابن هشام مر عليها ابن اسحاق دون أن يفيدنا عن مصدرها . وكأنى بكثرة الجرحى والقتلى وصراحة القائمة وهى تكاد تبلغ حد الدقة أرفع كونه أتى من مصدر شفهى: اذمن غير المعقول أن تفى ذاكرة انسان مئات الأسماء بكنياتها والقابها والمرجح عندى أن ابن اسحاق أخذ هذه القائمة من الوثائق الكتابية (١٩) .

ويمكننى أن أمضى أعد مئات الحالات المماثلة لما ذكرت غير أنى أكتفى بما تقدمت مرجعا القارىء الى متن كتاب « سيرة رسول الله » لابن هشام ليقف على عبارة :

قال أو روى عن أو حدث « ابن اسحاق » ولا أكثر . هذه العبارة ، عبارة فيها من التخصص الشىء الكثير مما يهم بحثنا هذا فان ابن اسحاق بدلا من أن يذكر كل رواية سمعها واحدة واحدة ، جمع الروايات المتشابهة فى رواية واحدة بعد أن أدخلها فى صيغة مفردة اسندها لنفسه .

يعترف بهذا ابن اسحاق ، وقد طبقها فعليا فى الحوادث الكبرى من حياة الرسول (٢٠) فهذه قصة المعراج وغزوة بدر ومقتل كعب الأشراف وغزوة أحد وحصار المدينة ورحلة المريسع وغزوة تبوك كلها شواهد تشهد بأن ابن اسحاق ما عرف الاسناد ولا كان يعرف التقيد بالمصادر التى يأخـذ عنها .

٨ — بأن لنا فى الفقرة السابقة أن ابن اسحاق أخذ لنفسه الحرية فى البحث وهذه الطريقة لم ترق فى أعين علماء الحديث من المسلمين فطعنوا (٢١)

---

(١٨) Ibn Hisham : 45.
(١٩) Annali dell'Islam. p. 175.
(٢٠) Ibn Hischam vol 2, «Vol 1 549 : 428 : Ibn Hischam., p. 263», p. 555 : 699 : 725 : 894 «Wustenfeld».
(٢١) Muir : vol 1 p. XC. XCII. and Wustenfeld vol. 2 p. xxxviii.

فى ابن اسحاق وجرحوه ولا عجب فى هذا فان علماء الحديث ما حطوا من قدر ابن اسحاق وجرحوه الا لأنه تعرض للكتابة عن حياة الرسول ورواية الشيء الكثير من الحديث دون أن يسند ما كتب لرواتها . وهذه الطريقة تخالف طريقة علماء الحديث فى املاء الحديث اذ يسندون كل حديث الى راويه وهكذا حتى الرسول . وضعف ملكة الانتقاد جعلتهم ينسون أو يتناسون أن ابن اسحاق عاش فى دورة انتقال وفترة ما عرفت الاسناد والرواية فان كتب ابن اسحاق كتاباته دون أن يتقدمها بأسانيدها فانه انما اتبع روح عصره وجارى طبيعة زمانه وليس فى هذا ما ينقض من شأنه أو يجرح من كتاباته . فهو أول من أرخ فى السيرة وجمع فى تصاعيفها الشيء الكثير من أخبار العرب وصور حياتهم الجاهلية . ونحن (٢٢) لا ننكر انه أقدم فى تدوينه السيرة على مزج كثير من الأقاصيص بسيرة الرسول تأثرا بالشائع فى عصره . ولا ريب أنه أدخل فى السيرة أشياء مخالفة للواقع وضمنه من الأشعار المنتحلة الشيء الكثير مما صار به فضيحة عند الرواة (٢٣) ولكننا مع ذلك نقرر أنه فعل ما فعل تأثرا بالشائع ومجاراة لميول عصره فانه نشأ فى عصر كانت القلاقل كادت تؤدى بالاسلام والخلافات الدينية والسياسية على أشدها وكان اختلاق الروايات بعض الوسائل الى الغلب (٢٤) وقد اندمج ابن اسحاق فى تيار عصره وما كان بمقدوره أن ينازع جيله آرائه مخافة ما يحل به . وهكذا قدر أن تغيب حقائق السيرة وراء سحب الأقاصيص التى حاكتها العقول فى ذلك الجيل .

٩ — يعترف ابن اسحاق أنه ضم أحاديث وروايات متعددة فى حديث أو رواية واحدة . وهذا الاعتراف ينير لنـــا كيفية نشوء الحـــديث وتطوره بتقادم الزمن ، وعليه فنحن مقسورون على قبول الروايات التى أتت مسندة الى شخص واحد باعتبارها محصلة لروايات عديدة . يزيدنا ايمانا بهذه الفكرة

---

(٢٢) (Edham 1. A) : Islam Taarihi., 1 inci Cilt. p. LXXIV.

(٢٣) فى الأدب الجاهلى للدكتور طه حسين ص ١٣٨ .

(٢٤) « تراث الاسلام ومسألته فى التاريخ » مجموعة بحـــوث نشرت بالروسية ١٩٣٥ ص ٨٧٨ اشترك فيها الكاتب مع اثنى عشر مستشرق .

أن النظر (٢٥) الانتقادى لمتن ابن هشام وكتب الحديث الستة يؤدى الى هذه النتيجة . وشهادة ابن اسحاق القيمة عن عملية المزج فى الحديث تغافله علماء الحديث الى يومنا هذا بل وعملوا على أن يهووا به الى طيات النسيان ويودعوه ضمير الدهر وانه مازال فى تضاعيف الزمان مطويا الى هذا العصر .

وان اقتصارنا فى البحث على ابن اسحاق ليس فى الواقع الا لحصر البحث ومن السهل جدا اشمال النتائج لتى وصلنا اليهـــا على كل المتون القديمة التى سبقت كتب الحديث الكلاسيكية . فما تركه محمد ابن السائب الكلبى « المتوفى سنة ١٤٦ هـ — ٧٦١ م » وغيره من علماء القرن الأول والثـــانى للهجرة نجد فيها البحث واردا دون ذكر من أخذ عنهم وصح نقلهم عن غيرهم .

ويكفى نظرة واحدة الى أمهات الدواوين التى وصلتنا عن أكابر المؤرخين فاننا نلقاها مفعمة بالنقول الكثيرة عن محمد بن السائب الكلبى . مثال ذلك ابن سعد « المتوفى سنة ٢٣٠ هـ — ٤٤٨ م » صاحب الطبقات الكبرى وأبى جعر الطبرى « المتوفى سنة ٩٢٢ م » فقد أكثرا فى النقل عنه . وهذا الجاحظ يروى الكثير عنه ومثله المسعودى « المتوفى سنة ٩٥٦ م » وابى الفرج الأصفهانى « المتوفى سنة ٩٧٣ م » فانهما يعتمدان عليه فى كثير مما كتبا .

ولو القينا نظرة على مجموعة هذه النقول فاننا نلقى الأسانيد ناقصة ومبتورة تماما كما هى عند ابن اسحاق .

ولقد حفظت لنا الايام من آثار ابى المنذر هشام بن محمد ابن السائب الكلبى « المتوفى سنة ٢٠٤ هـ — ٨٢٠ م « بعض المصنفات ككتاب « الأصنام » و « أنساب الخيل » و « جمهرة النسب » (٢٦) . ونبصر من خـــلالها أنه

---

(٢٥) راجع لنا مجلة فكرة حركتلرى عدد ٥٢ مجلد ثان ص ٥٧٨ عدد نوفمبر ١٩٣٤ م .

(٢٦) Becker «Carl. H» Zeitschrift der Deutschen Morgenandischen Gesellschaft., Leipzig 1902, p. 796-799.. Und Brockelmann : Geschifichtetder A. L. 1900.

اعتمد فيما كتب على ما رواه أبوه ، وبمراجعة الأسانيد نجدها مبتورة ناقصة على هذه الصورة :

« حدثنى أبى (٢٧) » كما وانك تجد اسناداً هكذا .

« حدثنا رجل من قريش (٢٨) » و « بلغنا أن رسول الله (٢٩) » .

هذه صورة من النقص والبتر اللاحق الأسانيد . ولنا أن نتساءل لما لم يذكر لنا محمد بن السائب الكلبى مصدر روايته ؟ ولماذا لم يسند رواياته الى رواتها ؟

هذه الحرية فى البحث وعدم التقيد بذكر الاسانيد حالة عامة فى جميع النقول المروية عن رجالات العقود الخمس الأولى من القرن الثانى للجهرة . وهذه الظاهرة ان دلت على شىء فانما تدل على أن الأسانيد لم يكن معروفا حتى العقد الخامس من القرن الثانى الهجرى ٠ وأن الأسناد نشأ فى زمان لاحق لهذا العهد .

١٠ ـــ اذا علمنا أن الأسناد من فعل العصور المتأخرة وأن القرن الاول والنصف الأول من القرن الثانى كان يجهله ، انفتح أمامنا باب جديد فى البحث لانه من الغريب أن نرى المتأخرين من مدونى الحديث يسندون الأحاديث الى رواتها حتى عهد الرسول مع أن القدماء لم يعرفوا الاسناد ولم يذكروا عمن أخذوا وصح أخذهم عن غيرهم . ولنا أن نتساءل من اين أتى للمتأخرين من المحدثين سلسلة أسماء الرواة حتى عهد الرسول مع أن القدماء منهم لم يرووا لنا عمن أخذوا

هذه معضلة من معضلات علم الحديث ، ولا جواب لهذا اللهم الا القول بأن المتأخرين من المحدثين اختلقوا الاسناد اختلاقا ليصبغوا الحديث بصبغة علمية .

---

(٢٧) الأصنام ص ٦ سطر ١ ، ص ٩ سطر ٢ .
(٢٨) الأصنام ص ١٤ سطر ٢ .
(٢٩) الأصنام ص ١٩ سطر ١ .

وهنا يحسن بنا ان نقول ان الأحاديث المروية عن السنين الأولى من حياة الرسول حتى بعثته ليست قائمة على اسناد تام وليست ذاهبة الى راو رأى ما حدث بعينيه ، وهي على أكثر ما ترتقى تعلو الى بعض الذين عرفوا محمدا فى أواخر حياته . والأحاديث التى ادعى فيها الشهود ترتقى الى الفترة اللاحقة وقائع السنة الاولى من هجرة النبى من مكة الى يثرب .

١١ — لنتقدم الى العصور المتأخرة ولنأخذ فى المقارنة بين صور الاسناد فى عصور التاريخ المتلاحقة فاننا نجد ما كتبه المؤرخ أبو عبد الله الواقدى « المتوفى سنة ٨٢٣ م — ٢٠٧ هـ » والذى انتقلت لنا آثاره عن طريق كاتبه ابو عبدالله محمد بن سعد بن منيع الزهرى « المتوفى سنة ٢٣٠هـ — ٨٤٤ م » « صاحب الطبقات الكبرى » ذات اسناد بلغ حدا ملموسا وكان ينقصه القليل ليبلغ ذروة الكمال . فلقد انتظمت الأسماء ودخلت فى سلسة مرتبة ، بيد أننا نجد فصولا بأسرها تبتدىء بالاسناد ليتلوها متن الرواية التى هى مزيج روايات مختلفة يتقدمهـــا الرواية كاستشهاد وتلحقها بـــلا تخصيص محتويات الرواية . وهذا الضعف يأخذ فى الزوال كلما تقدم الزمان بترقى المنطق الدينى بالاحتكاك مع أصول المدنية الاغريقية التى تشبعت بأفكار النساطرة والسريانيين . ويأخذ كل حديث صورة مستقلة بنفسها ذات اسناد خاص بها ، وهذه الحقيقة تنكشف اذا ما تقدمنا والزمان نقارن أسانيدها والبحث فى تضاعيف صحيح الأمام محمد بن اسماعيل البخارى « المتوفى سنة ٢٥٦ هـ — ٨٧٠ م » تكشف عن الدورة الأخيرة لبلوغ الاسناد تمامه (٣٠) .

١٢ — لقد رأينا كيف أن الاسناد تطور من عصر محمد بن اســـحاق حتى انتظم على يد الامام البخـــارى ولو تقدمنا والزمن فاننا نجد أن الأسانيد تتضخم الى حد كبير : مثال ذلك اسانيد المحدث ابن حجر العسقلانى « المتوفى سنة ٨٥٣ هـ — ١٤٤٨ م » فانها احتلت نصف متون مجلداته الأربعة الضخمة من كتاب « الاصابة فى تمييز الصحابة » وهذه الظاهرة ان دلت شىء ،

---

(٣٠) ارشاد السارى الى شرح صحيح البخارى للقسطلانى ص ٩ .

فانما تدل على أن تدقيق الحديث انصرف نحو الاسناد . وبذلك يمكننا أن نقسم علم الحديث الى دورتين

الأولى : حتى العقد الخامس من القرن الثانى وكان التدقيق منصرفا خلال هذه الفترة الى متون الأحاديث وكان الاسناد مجهولا .

الثانية : من النصف الثانى للقرن الثانى ومن هذه الفترة انصرف جهود الباحثين الى الاسناد وتحقيقة وفى هذه الدورة نشأ الاسناد وتطور حتى أوائل القرن الثالث حيث انتظم على يدى البخارى .

١٣ — يذهب علماء الحديث (٣١) الى أن المحدثين الأول دققوا الأحاديث وحققوا عمن روى الحديث ، وكمل هذا البحث رجال الطبقة الثالثة حتى انتهى الأمر الى الامام البخارى فصنف صحيحه فى ستة عشر سنة وبذل قصارى الجهد فى التحقيق اذ وضع صحيحه حاويا ٧٢٧٥ حديثا خرجه من ستمائة الف حديث .. وكان الذى دفعهم الى هذا قناعة تختلج صدورهم فى أن يتبينوا الصحيح من الكاذب فى الحديث وما كان لديهم من مقياس سوى ذكر الذين رووا لهم وصحت روايتهم عن غيرهم حتى النبى ، فأن كانت سلسلة حلقات الرواة تشهد لأفرادهم بالصدق والنزاهة والامانة كان الحديث صحيحا لا يقبل الشك والا كان الحديث ضعيفا لا يعتمد (٣٢) عليه . وحسب قاعدة الاسناد قسم الحديث اقساما حسب السند مثل المتواتر وهو ما يرويه عدد تحيل العادة تواطؤهم على الكذب والمشهور وهو ما كانت طريقته محصورة والصحيح وهو ما اتصل سنده بعدول .. الخ

---

(٣١) Annali dell'Islam., vol I. p. 85 and Hartwing Hirschfeld : Researches into the composition and exegesis of the Qoran., Asiatic Monographs, p. 52 (1902), vol. III.

(٣٢) ارشاد السارى الى شرح صحيح البخارى للقسطلانى ج ١ ص ٧ ، ٨ .

وبجانب (٣٣) هذا يعترف علماء الحديث في صراحة أن يد الاختلاف أوجدت أحاديثا لا عد لهـــا ولا حصر . ولكنهم لم يفكروا أنه من السهل جدا أن يصل الاختلاف الى الاسناد فيوجد أسانيد ظاهرها صحيح وهى فى الحقيقة مختلقة ذلك لأن مثل هذا التصور كان يؤدى الى وأد علم الحديث والشك فى صحته .

ولقد كان هنالك من الوقائع ما يثبت وصول اختلاق الى الاسناد وكان من الواجب الشك فى الأسانيد حتى ولو كان ظاهرها صحيحا ولكن خوف علماء الحديث من وأد الحديث جعلهم ينسون أو يتناسون هذه الوقائع .

هذا النووى (٣٤) فى شرحه على مسلم يقول :

« وقوم كانوا يتحرون فقط أن يكون الكلام حقا فى »
« ذاته فيستجيزون نسبته الى الرسول فقد قال خالد بن »
« يزيد سمعت محمدا بن سعيد الدمشقى يقول اذا كان »
« كلام حسنا لم ار بأسا أن اجعل له اسنادا »

هذه العبارة هامة لأنها تثبت أن الاختلاق وصل فعلا الى الاســـناد مكم من حديث نطمئن اليه بدعوى صحة سنده . وفى الواقع ان هـــذا الاطمئنان ضعف فى النظر فمن يدرينى أن الاختلاق لم يصل الى الاسناد ؟ ومن يدرينى أن الحديث ليس مختلقا مع اسناده ؟

مسألة هامة كل الأهمية لم تطرأ على بال أحد وبقيت سرا فى جـــوف الزمان الى اليوم .

١٤ : لم يمر بنا لحظة ونحن نتقدم فى البحث الا ازدادت شكوكنا فى

---

(٣٣) فجر الاسلام ص ٢٤٤ — ٢٦١ ، وشرح النووى على مسلم ج ١ ص ٣٢ ومسلم الثبوت ج ٢ .

(٣٤) النووى على مسلم ج ١ ص ٣٢ . (فجر الاسلام لأحمد أمين ص ٢٤٩) .

مقررات الحديث والسيرة وهذا الشك يبلغ اقصاه اذا وسعنا دائرة البحث وتوغلنا فى دراسة الأحاديث وكشفنا عن التضاد والاختلاف والأخطاء التى بالأحاديث .

بدأ علم الحديث وجوده حوالى العقد السادس من القرن الأول الهجرى واخذ يتطور ويترقى حتى بلغ صورته الراهنة فى العقود الأولى من القرن الثالث . وفيما بين الفترتين ، فى هذه المدة البالغة نيفا وقرنا ونصف قرن نلمس ترقى الحديث بصورة جلية لا تقبل الشك . وليس بى حاجة الى أن أتناول الأحاديث التى اختلقت فيما بعد هذا التاريخ لأن موضوعها بارز كل البروز ومن السهل جدا الكشف عنها . لهذا نحصر بحثنا فى الكتب الكلاسيكية التى كتبها كبار المحدثين كالامام مالك والبخارى ومسلم وابو داوود والترمذى والنسائى وابن باجة . فنجد أن مجموع الأحاديث التى تنطوى عليها بطون كتبهم ومسانيدهم لا تحوز قيمة تاريخية كبيرة لحياة الرسول أو تاريخ نشأة الاسلام ، اذ هى تدخل فى اطار المدنية الاسلامية وميولها السياسية والاجتماعية والمدنية والدينية .

ان الأحاديث (٣٥) ترينا ما كان المسلمون يريدون من الاسلام فى فترة تمتد من واخر القرن الأول الى أوائل القرن الثالث ، لا ما تحدث به الرسول لأصحابه . فالأحاديث وثيقة تاريخية هامة لتطور الفكرة الدينية الاسلامية وليست بمصدر لحياة الرسول ونشأة الاسلام .

هذه النتيجة يمكننا أن نستخلصها من دراسة الأحاديث والروايات الخاصة بحياة الرسول ، فهى ليست روايات تاريخية انما هى سلاح الدعاية الذى اعتمد عليه المسلمون فى الترويج لدينهم والتبشير بالاسلام

١٥ — انتهى بنا البحث الى شىء ان لم يكن يقينا كله فهو قريب

---

(٣٥) Goldziher : Muhammedanische Studien. Von Ignaz Goldziher, Halle 1889, 2 voll.. «p. 5, vol II».

من اليقين : ذلك انالكثرة المطلقة من الحديث ليست من كلام الرسول فى شىء ، وانما هى منتحلة بعد وفاة الرســول بنصف جيل على أقل تقدير ، فالحديث يمثل حياة المدنية الاسلامية وميول المسلمين واهواءهم فى القرن الأول اكثر ما تمثل حياة الرسول واكاد لا اشك فى أن ما بقى من الحــديث قليل جدا لا يتجاوز اصابع اليد عدا ولا يمثل شيئا ولا يدل على شىء ، ولاينبغىالاعتمادعليه فى استخراج التاريخالصحيحللرسول ،وكل ماتقرؤه فىكتب الحديث على انه كلام النبى أو روايات تكلم بها صحابى عن الرسول فانها ليست منه فى شىء ، وانما هو انتحال الرواة واختلاق بعض الصحابة أو صنعة التابعين أو اختراع القصاص والمفسرين والمتحدثين .

١٦ ـــ أن علماء الحــديث وناقديه لم يعنوا بانتقــاد المتون نقــدا علميا (٣٦) لأنها تغاير مبادئهم الأولى ومقرراتهم فى الحديث وتعد شكــا فى نزاهة الرواة ومنهم العدد الكبير من صحابة الرسول . وهذا الشك ان وصل الى حد الارتياب فى نزاهة الصحابة فانه يعصف بأصول الدين الاسلامى لأن الصحابة هم الذين رووا القرآن ودونوه وهم الذين تحــدثوا بالحديث فأخذته عنهم العصور المتأخرة . وهم الذين رووا السنة للتابعيين . وكان معنى تحكيم العقل الصرف فى انتقاد المتن تحكيم العقل فى مســائل الدين الاعتقادية ، وليس لهذا من نتيجة اللهم الا تزلزل المعتقد تحت ضربات المنطق والقياس .

ويقرر علماء الاسلام صدق صحابة الرسول ، أو بتعبير آخر يزعمون أنه لا يمكن العثور على مختلق فيما يرويه الصحابة عن النبى . فــان كــان الحديث مرويا عن صحابى حتى مدون الحديث وكان مطابقا روايته لقاعدتهم فى الاسناد كان متن الحديث صحيحا وكلام الرسول الذى لا يقبل الانكار .

وهذا التعديل (٣٧) للصحابة على الاجماع قرره معظم النقاد ، وقليل (٣٨)

---

(٣٦) Edham «I. A., : Islam Tarihi., Istanbul 1935., 2 Cilt, p. 139.

(٣٧) المستصفى جزء أول ص ١٦٥ .

(٣٨) فجر الاسلام ص ٢٥٣ لأحمد أمين .

منهم من أجرى عليهم ما أجرى على غيرهم . الا انه من المهم هنا أن نقول أن الصحابة (٣٩) كان يضع بعضهم بعضا فى موضع النقد . وعلى الاجمال كانت طريقة تعديل الصحابى أو تجريحه جدلية ونحن اذا رفضنا زعم علماء الحديث بنزاهة الصحابة وأجرينا عليهم ما نجرى على غيرهم كنا أقرب الى المنطق والعقل فى عملنا هذا . وكنا لم نفعل أكثر من السير ومقتضيات علم النقد الحديث .

ولا شك (٤٠) أن الكثيرين سينظرون الى عملنا هذا بعين الخوف من نتائجه فلهؤلاء نقول لا معنى للبحث عن مختلقى الحديث فى صفوف التابعين وتنزيه الصحابة عن الانتحال . لأن مثل هذه التفرقة اعتبارية لا وجود لها ، ولا تتفق ومقتضيات علم النقد ، ولا تلتئم ووقائع التاريخ . كما انه ليس هنالك حد طبيعى بين الصحابة والتابعين يجعلنا ننزه الأولين عن الانتحال ، ونشك فى الآخرين . وما دمنا نضع التابعين موضع النقد فالأولى أن نضع الصحابة فى مشرحتها .

١٧ — ان اكثر الصحابة رواية للحديث أبو هريرة وعائشة وعبد الله بن عمر وأنس بن مالك وجابر بن عبدالله وعبد الله بن عباس ، بل يكاد يكون الحديث كله مرويا عنهم . ولهذا نريد ان نختار منهم اثنين نصرف انتقادنا اليهما وليكونا اشهرهما أبو هريرة وعبد الله بن عباس .

أما أبو هريرة الدوسى « المتوفى عام ٥٩ هـ » فيكاد يكون مؤسس علم الحديث بكثرة رواياته التى تكاد تكون نصف صحيح البخارى (٤١) ومع هذا نرى طائفة من كبار علماء الاسلام ارتابوا فى ما نقل عنه وتشككوا فى صحة

---

(٣٩) شرح مسلم الثبوت ج ٢ ص ١٧٨ .
(٤٠) « الصحابة والحديث **orient** عدد ١٩ ص ٩٣٠ « موسكو ١٩٣٤ » للكاتب .
(٤١) يروى له ٥٣٧٤ حديث « ص ٢٥٦ من فجر الاسلام لأحمد أمين ».

بما يرويه من الأحاديث . فالامام أبو حنيفة (٤٢) « المتوفى سنة ٧٦٧ م » يرتاب فى كل من أبى هريرة وأنس بن مالك . والمحدث المشهور عبد الله (٤٣) ابن عمرو بن العاص « المتوفى سنة ٦٥ هجرية » يطعن فيه ويندد به لكذبه على الرسول . كما وأن عائشة (٤٤) بنت أبى بكر وزوجة الرســـول لا تخفى ان أبا هريرة أختلق على الرسول الكثير وانتحل شيئا غير يسير . فلا عجب اذا ما شككنا فى رواياته (٤٥) وهذا الشك يبلغ اقصاه حينما نعلم انه أسلم قبل وفاة الرسول بثلاثة (٤٦) أعوام ويحتمل انه كان نصرانيا قبل اسلامه (٤٧) وشدة شغفه بمبادىء المسيحية ان دلت على شىء فانما تدل على مسيحيته الأولى . وليس لدينا دليل يثبت لنا انه كان صادقا فى اسلامه أو لازم الرسول مدة حياته . أضف الى هذا ان معلوماتنا عنه قليلة لا تكفى لمعرفة شخصيته بل وحقيقة (٤٨) اسمه ق

هذا الى ان البحث التنقيدى لمجموعة الأحاديث التى رويت عنه تكشف بصورة جلية أنه اعتمد على المصادر المسيحية فى وضع الأحاديث (٤٩) اذ النصرانية بآرائها وأساطيرها ومعتقداتها جلية فى مجموعة احاديثه ، حتى انه وضع على لســـان الرسول بعض فقرات الانجيل (٥٠) ولم يتورع من أن يسند اليه الشىء الكثير من أساطير المسيحية (٥١) .

---

(٤٢) حياة الحيوان للدميرى ص ٣٥٠ ، ٣٥١ .

(٤٣) الأزرقى ص ٥٣ سطر ١٢ .

(٤٤) ابن حجر IV الاصابة فى تمييز الصحابة ص ٣٩٤ سطر ١٥

(٤٥) جولد زيهر Phil ج ١ ص ٤٩ Muh Stud ج ٢ ص ٤٩ واحمد امين : فجر الاسلام ص ٢٥٧ .

(٤٦) ابن حجر « الاصابة » ج IV ص ٣٩ سطر ٧

(٤٧) «Abou-Harayra El-Dousy» Orient vol. 23, p. 15.

(٤٨) ابن حجر ص ٣٨١ — ٣٩٩ ، وابن قتيبه ص ١٤١ — ١٤٢ ، ص ٧٦٠ .

(٤٩) Annali dell islam, p. 126.

(٥٠) البخارى ج ١ ص ٧ق سطر ١٧ ، ص ٢١٦ سطر ١٥ ، ص ٢٣٤ سطر ٤

(٥١) البخارى ج ١ ص ١٧١ سطر ١١ وبوماتبودن VI ص ٣ .

وقد كانت كثرة روايات أبى هريرة مبعثا للشك فيما يرويه فكان يتمحل لذلك بأنه ما كان يفارق الرسول وانه لفقره كان يلازمه ويتعيش بما كان النبى يحسن به عليه ، وبذلك كان الزم للرسول من ظله بينما كان المهاجرون يشتغلون بالتجارة فى أسواق المدينة ، والأنصار فى ادارة ممتلكاتهم وبذلك وقف على الكثير مما لم يقف على جزء منه (٥٢) غيره . ونحن لا نشك أن هذه الدعوى كاذبة لأن روح الاسلام لا تتفق مع الكسل والخنوع والرضى بحياة الفقر والتوكل الذى يدعيه لنفسه أبو هريرة : فآيات القرآن صريحة فى السعى الى الرزق والعمل على الكسب . هذا الى أننا لو قبلنا دعوى أبا هريرة فلا شك مع هذا أنه ليس الوحيد الذى لازم النبى فلا معنى لانفراده دونهم بالرواية على المنوال الضخم الذى ترينا اياه كتب الحديث الكلاسيكية .

ولم يقف أبو هريرة عند حد هذا الادعاء ، بل زعم انه كان ضعيف الذاكرة فاشتكى للرسول من ضعف ذاكرته ، فتشفع النبى لدى الله فأنعم الله على أبى هريرة بذاكرة قوية يحسدها عليه غيره (٥٣) ولا اظنه اختلق هذا الحديث الا ليبرر كثرة روايته للحديث . وهذا الادعاء رغم ضعفه لا يتفق وحقائق علم النفس . هذا الى أن أبا هريرة كان دأبه ايهام الناس بأنه يعلم ما لا يعلمونه ، حتى أنه زعم أنه لو أخبرهم بكل ما عنده لمزقوه اربا (٥٤) . ومن عجائب روايته زعمه الحدث للشيطان يوم الجمعة حين الآذان لكيلا يسمعه (٥٥) .

١٨ — وعبد الله بن عباس المتوفى سنة ٦٨ هـ كان من كبار المحدثين روى له نيف وألف وخمسمائة حديث . هذا الى أنه ابن عم الرسول ولقد طارت شهرته يوم تولى أحفاده الخلافة . ولقد أستغل ابن عباس مركزه الاجتماعى فى نشر مجموعة من الاحاديث منتحلة على الرسول . وكان مصدر

---

(٥٢) ابن حجر ٣٨٩ سطر ٧ ، والبخارى ص ١٢ و ص ٤٢ سطر ١٧
(٥٣) ابن حجر ص ٣٩١ جزء VI والبخارى ص ١٢ ص ٤٢ سطر ١٧ .
(٥٤) ابن حجر ص ٣٩١ جزء VI سطر ٤ وص ٣٩٤ سطر ٥
(٥٥) البخارى ج ١ ص ١٦١ .

اعتماده فيما اختلق الأساطير الاسرائيلية وما اتصل بها من الميثولوجيا القديمة . ولم يكن اختلاق ابن عباس للحديث الا نتيجة لادراكه احتياجات عصره ، ولم يكن فى الصحابة ولا التابعين من يضارع عبد الله بن عباس فى بعد نظره أو يقارنه فى ادراكه لروح عصره .

لقد نشأ بن عباس فى أواخر عهد الرسول ولمس نتائج الانقلاب العظيم الذى أحدثه الرسول فى القبائل العربية وعمر الى عصر الفتوحات ورأى جحافلة العرب تغزو بطاح سوريا وأودية ما بين النهرين وشاهد الامبراطورية البيزنسية تتحطم أمام هجمات العرب ودولة الأكاسرة تتكسر أمامهم . ورأى مدنية البيزنس ووقف على جانب من حضارة الأكاسرة وعرف روح عصره حاجات جيله وأحس بجمود الاسلام ازاء الروح المرنة التى لمسها عند أبناء هذ الحضارات فقام يعمل على التوفيق بين روح الاسلام وروح عصره واقفا نفسه على تكميل مهمة النبى الذى لم يقف على روح مدنية الأكاسرة والبيزنس وقوفا صحيحا .

ولقد تعذر على ابن عباس تمثيل الأساطير الاسرائيلية ، فقد استعصت على الرسول من قبل ولم يتمكن من هضمها وتمثيلها كما تبدو فى تضاعيف القرآن ، كذلك استعصت على عبد الله بن عباس فلم يقدر على تمثيلها (٥٦) ولم يصاحبه الشىء الكثير من التوفيق فى سعيه . الا أن عبد الله بن عباس نجح نجاحا كبيرا فى التوفيق بين روح عصره وتعاليم الاسلام الجامدة كما سنها الرسول . وقد كان عبد الله بن عباس فى عمله صورة من آباء النصرانية الأول فى أعمالهم فى تاريخ المسيحية فأنهم شحنوا تاريخ المسيح بمجموعة من الأساطير اليهودية ولم يكتفوا بذلك بل وضعوا على فم المسيح الشىء الكثير من الأمثال الاسرائيلية .

---

(٥٦) التمثيل فى علم الفسيولوجيا يفيد تحويل الطعام الى أجزاء حيوية والمعنى هنا مجازى صرف .

والمصادر التى أخذت عنهـا عبد الله بن عباس معلوماته مجهولة لنا ، غير أن النظر التنقيدى لمجموعة الأحاديث المنسوبة اليه على أنه راويها لا تترك مجالا للشك فى أنها أتت من المصادر اليهودية . فلقد جمع ابن عباس كل ما يتفق والقرآن من الأساطير اليهودية ووضعها على لسان الرسول (٥٧) ولم يفعل أكثر من ترديدها فى التوراة مستمدا مادته من الأساطير الاسرائيلية التى تجمعت بين دفتى العهد القـديم محاكة من حول الاسرائيليات التى فى تضاعيف القرآن (٥٨) .

١٩ — اذا اجتمعت كل هذه القرائن على أن كلا من أبى هريرة وعبدالله ابن عباس (٥٩) كانا ينتحلان الحديث ويسرفان فى الرواية والتكثر منها ، واذا فسدت مروءتهما وأحاطت بهما ظروف مختلفة تحملهم على الكذب والانتحال كان من الحق لنا ألا نقبل ما ينقل الينا من الحديث بواسطتهما (٦٠) .

---

(٥٧) ياقوت الحموى ج ٤ ,٦٥٢ و ٩١٢ .

(٥٨) قصة آدم وحواء وأسطورة خلق الانسان وايجاد العالم وقصة نوح والكوميديا التى مثلها الشيطان مع الله والدرامة التى مثلها مع حواء الى أسطورة طرد آدم وحواء ... الخ .

(٥٩) يشتهر عبد الله بن عباس بأنه من أقدر الناس على تأويل القرآن وتفسيره ومن أحفظهم لكلام العرب الجاهليين ، وذاكرته مضرب المثل وقد كان له مولى أخذ عنه العلم ونقله الى الناس ودس عليه الكثير ، وهو عكرمه . هذا الى أنه كان يتخذ تفسيره للقرآن واسطة لاختلاق الكثير من الحديث اذ نعلم أن تفسيره كان جريا على الوقائع التى اقتضت نزول الوحى ، هذا الى أن عبد الله بن عباس لم يعاصر الرسول وانما لحق أواخر أيامه فمن المستحيل أن نتصور أنه وعى وقائع الآيات ولا شك انه كان يعتمد على خياله ويستمد منها مادة ليخلق من حولها وقائع صورية يستند اليها فى تفسير آيات القرآن . هذا الى أن اثبات معرفة تفسير القرآن لعبد الله بن عباس لم يكن يخلو من فائدة ، هى تيسير معرفة الكتاب للطلاب ، فاذا اجتمعت كل هذه القرائن كان لا مندوحة لنا من الشك فى حقيقة الروايات التى أتت مسندة الى عبد الله بن عباس .

(٦٠) Sprenger : Das Leben und die Lehre den Mohammed vol. 2 p. 35.

ولا يغرب عن البال أن بقية الرواة عدول فمن السهل جدا أن تكشف عن أوجه الانتحال فى رواياتهم .

واذا تضافرت كل هذه الريوب العقلية والدلائل التاريخية كان لا مندوحة لنا من رد الحديث كله . وأنت ترى من هذا البحث أن بحثنا مخالف كل المخالفة لما أتفق عليه المحدثون اذ أن كثرة الحديث فى نظرنا ما بين مرفوض ومشكوك فيه . وهكذا يتزلزل علم الحديث من أساسه وينهار تحت ضربات البحث التاريخى المقارن .

٢٠ — من المستحسن وقد وصلنا بالبحث الى هذا المقدار أن نرجع الى الأسباب التى نشأت معها الاحاديث . ومثل هذا البحث يفتح أمامنا ابواب جديدة من البحث ويكشف عن مسائل خطيرة ولنقف لحظة عند أحد أئمة الحديث الستة ولندقق مجموعة أحاديثه ولننظر فى أسانيدها . ماذا نجد ؟ نجد أن مجموعة الحديث ليست لها صورة ولا وحدة ، بل هى اجزاء لا رابط يربطها ولا أصل تعود اليها غير أننا لو أدخلنا فى البحث بعض المراجع (٦١) لوقفنا على حقيقة جديدة الا وهى أن عالم الحديث كان مضطرا الى زيادة مراكز علم الحديث وتلقى الحديث عنها حتى يمكنه أن يعى مجموعة من الحديث . ومقدار ما يعرفه عالم الحديث من الأحاديث تتناسب مع المراكز التى زارها . وهذه الحقيقة تدل دلالة قاطعة على أن بعض المدائن فى الامبراطورية الاسلامية كانت مراكز لعلم الحديث . ونحن نقرر ازاء هذا أن كل مدرسة كانت ذات طابع خاص تخالف الأخرى نظرا للاحوال الجغرافية والجنسية والتاريخية . وكانت هذه الأحوال تطبع كل مدرسة بطابع خاص يسمها ويميزها عن غيرها من المدارس .

هذا العامل الموضعى والشخصى يتجلى فى صورة أوضح بين صفحات صحيح الأمام البخارى : فمن المعلوم لنا انه قام بعدة سياحات استغرقت وقتا طويلا زار خلالها مدائن الحديث المختلفة وجمع منها الأحاديث وقيد

---

(٦١) ارشاد السارى الى شرح صحيح البخارى للقسطلانى ص ٧—٣٥

ما ارتآه في صحيحه واتخذ الموضوع أساسا في تقييد الحديث دون اعتبار الاسناد الا أنه يسهل بواسطة الاسناد تقسيم الأحاديث الى مجاميع ، كل مجموعة استقيت من مدرسة معينة ، واذا ما تمادينا قليلا في البحث فاننا نجد مجموعة من الأحاديث مشتركة في معناها واسنادها ، وهذا الاشتراك يمكننا من معرفة منشئها وأصلها ، فلقد كان لكل صحابي ذكريات عن الرسول وهذه الذكريات هي المادة الأساسية (٦٢) التي نسجت من حولها الأحاديث هذا الى أنه من السهل ملاحظة أن الأحاديث تختلف باختلاف الصحابي الذي قامت على ذكرياته لأن للميول الشخصية والخطرات النفسية دخلا كبيرا ، وهذا هو التعليل الصحيح لاختلاف طوابع مدارس الحديث . فنحن نجد مدرسة تطبع الخوارق جبينها بصورة خاصة جلية ، وأخرى طابعها الأقاصيص المحاكة من حول شخصية الرسول ، وثالثة يطبعها البحث في العبادات في أدق تفاصيلها بسيماء تفرقها عن غيرها ، ورابعة تتجلى في أحاديثها روح صوفية وميل للنسك والزهد . من ذلك مدرسة الكوفة والنجف التي يطبعها التشيع لآل على بطابع خاص على مر الأزمان .

هذا الطابع الذي يسم كل مدرسة بصورة خاصة تتصل وبعض الصحابة أو التابعين وتدل على الشيء الكثير من طبائعهم ونهج تفكيرهم وقد تكون الأحاديث مختلقة عليهم منتحلة من العصور اللاحقة عصرهم ، غير أن الشك لا يتطرق الينا ، أنه كان لكل صحابي طبقة من الرجال تأخذ عنه أصول الاسلام وتعاليمه ، وبالطبع سيكون المنتحلون من هذه الطبقة وهم موسومون بطابع الصحابي فتخرج الأحاديث حاملة طابعه مصورة نهجا من صور تفكيره .

٢١ — هنالك ظاهرة هامة نخرج بها من النظر في كتب الحديث الا وهي أن أقل الناس معرفة بالنبي وأصغر الصحابة سنا والذين عرفوا الرسول في أواخر أيامه أكثر الناس رواية للحديث . بينما نجد الذين عرفوا الرسول من بدء دعوته ولازموه فترة حياته أقلهم رواية للحديث .

---

(٦٢) « التاريخ والسيرة النبوية » سلسلة مقالات بمجلة التاريخ التركي سنة ١٩٣٥ م للكاتب .

حقيقة تكاد لا يستسيغها العقل لأول وهلة : لأن هذه الكمية الهائلة من الأحاديث أتت عن نفر توفى الرسول وهم لم يبلغوا سن الرشد وبطبيعة الحال يعجزون عن ادراك حقيقة الوقائع التى جرت على يد الرسول . وكان الواجب أن نرى شيوخ الصحابة الذين لازموا النبى ووقفوا فى صفه مجاهدين أكثر الناس رواية بحكم مراكزهم ولو ذهبنا نحصى الروايات من كتب الحديث المعتمدة لخرجنا بهذا : ٥٣٧٤ حديث لأبى هريرة : ٢١٠٠ لكل من عائشة وعبد الله بن عمر ٢١٠٠ لأنس بن مالك ١٥٠٠ لكل من جابر بن عبد الله وعبد الله ابن عباس . ونحن نجد أن هذا النفر من الذين تأخر بهم الزمن الى أواخر عهد الرسول ومنهم من لم يتصل بالرسول الا بضع سنين . هم الذين رووا الحديث . وهكذا نخرج من دراساتنا بهذه الظاهرة الغريبة .

بماذا نعللهـــا ؟

ان كبار الصحابة صامتون .. ، وقد ذهب البعض الى أن انشغال كبار الصحابة بمهـــام الاسلام بعد وفاة الرسول شغلهم عن كل شىء آخر ، حتى رواية الحديث وحقيقة أن هذا زعم قد يتفق وحالة أبى بكر المتوفى سنة ١٣ هجرية فانه كما نعلم عاش سنتين بعد وفاة الرسول وشغلته مهـــام الخلافة واخضـــاع المرتدين وتحريك الجيوش . الا أنه وان علل الى حـــد ما سكوت عمر بن الخطاب المتوفى سنة ٢٣ هجرية وعثمان بن عفان المتوفى سنة ٢٤ هجرية وعلى بن أبى طالب المتوفى سنة ٢٨ هجرية فأنه يعجز عن تعليل صمت عبد الرحمن بن عوف المتوفى سنة ٣١ هجرية وعبد الله بن مسعود المتوفى سنة ٣٢ هجرية وغيرهما ، بل أن صحابيا مثل سعد بن أبى وقاص المتوفى سنة ٣٦ هـ وأبى عبيده الجراح المتوفى ســـنة ١٨ هـ والزبير بن العوام « توفى سنة ٣٦ هجرية » وخالد بن الوليد ما كان انشغالهم بالفتوحات ليمنعهم عن التحدث عن الرســـول ، بل كانت الفرصة مؤاتية لهم للتحدث والمجال أفسح لهم عن غيرهم وأســـنح اذ كانوا على رؤوس الجيوش العربية الفاتحة ؛ والحرب يتطلب اذكاء روح القتال فى المقاتلين ، وأشـــد شىء يذكيها ويوقظ ما كمن من القوى ذكر حياة الرسول وتفانيه فى الجهاد واستماتته

في سبيل نصرة الاسلام . وكان المنتظر أن نرى تفاصيل مغازى الرسول مروية عنهم بحكم اشتراكهم فيها . أما سكوتهم فأمر غير طبيعى وتعليله عندنا أن الحديث لم يكن معروفا أو أن المسلمين ما كـــانوا يتنبهون إلى حفظ كلام رسول الله وعندهم القرآن وهو كما يعتقدون كلام الله وهكذا ضاع حديث الرسول من اهمالهم .

٢٢ ـــ يبدأ علم الحديث وجوده من مبتدأ العقد السادس من القرن الأول للهجرة . يسوقنا الى هذا القول أسباب عديدة . فالحروب الداخلية والمشاحنات الطائفية دفعت كل فئة من المسلمين الى ايجاد أحاديث كثيرة عزتها الى النبى لتؤيد به وجهة نظرها وتقيم لنفسها أمام ملأ المسلمين حجة ناهضة . وبذلك انغمر العالم الاســـلامى بمجموعة من الأحاديث الكاذبة والبحث فى الدوافع التى حركت المسلمين الى اختلاق الحديث وانتحاله يفتح بابا جديدا فى البحث أمامنا .

كان الوضع كثيرا والوضاعون كثيرين ، فمنهم من وضع الحديث رغبة منه فى الترغيب والترهيب ، ومنهم من وضع الحديث رجاء أن يوسع من دائرة التشريع الاسلامى ، وعلى كل حال كان الوضـــع كثيرا يدفع لذلك عوامل كثيرة أهمها الخصومة السياسية (٦٣) بين أنصار على وأنصار أبى بكر والعصبية بين المهاجرين والأنصار (٦٤) .

ومن (٦٥) الحق أن نقول أن النبى لم يكد الموت يتطرق الى نفسه حتى إختلف المسلمون من المهاجرين والأنصار من الأوس والخزرج فى الخلافة أين تكون ؟ ولمن تكون ؟ .

---

(٦٣) شرح ابن أبى الحديد جزء ثالث صفحة ١٣ ، وفجر الاســـلام ٢٤٩ ـــ ٢٥١ .

(٦٤) Sprenger : Das Leben und die Lehre den Mohamed, p. LXXXII.

(٦٥) الدكتور طه حسين الأدب الجاهلى ص ١٣٢ ـــ ١٩٣ .

لقد انتصرت قريش والمهاجرون يوم بويع ابو بكر خليفة على المسلمين ، وأذعن الأنصار الا نفرا قليلا لقوة قريش . ولقد كان هذا الاذعان في الظاهر فقلوبهم كانت موتورة ، وعصبيتهم لا تطمئن الى انصراف الأمر عنهم ، فكانوا يتعزون بنصرتهم للنبى وما كان لهم من البلاء قبل موت الرسول وما أفادوا الاسلام بجهدهم من مجد . ولا شك أن قريشا والمهاجرين كانت تقابل هذا بعصبية أشد ؛ وهكذا فعلت العصبية فعلها في تغيير وقائع التاريخ وانتحال الأحاديث لنصر قضية على اخرى .

ثم عندنا العداء بين بنى أمية وبنى هاشم وكيف تحولت الى نضال بين الاسلام والوثنية . وانت تعلم كيف صانع أبو سفيان زعيم بنى أمية النبى وصالحه وأسلم ضمن من أسلم لعل السلطان السياسى يؤاتيه يوما . وكيف ورث معاوية عن أبيه العداء لبنى هاشم لمن الأوليات لمعرفة النزاع الذى تطاير شرره بين معاوية وعلى بن أبى طالب . هذا الى أن انتصار معاوية كان انتصارا لبنى أمية على بنى هاشم أو قل ان أردت الحقيقة عودة السلطان الى يد بنى أمية .

ولم ينس بنو هاشم أن النبى منهم وأن الاسلام رفعهم فوق هامات العرب فقاموا يبثون الدعوة لأنفسهم واشتدت بذلك عصبية العرب وفرغ بعضهم لبعض وكان من نتائج ذلك افتراق كلمتهم وانتهاء الزعامة في الاسلام الى الأعاجم .

ثم عندنا العصبية بين العرب والعجم وما كان لها من التأثير في حياة المسلمين . وكانت هذه العصبيات تتشعب وتتفرع وتمتد أطرافها وتتشكل بأشكال الظروف السياسية والاقليمية التى تحيط بها . فكان لها شكل في الشام وآخر في العراق وثالث في خراسان ورابع في الحجاز . وهذه العصبيات جعلت أصحابها يميلون الى انتحال الحديث تقوية لعصبيتها ورفعة لشأنها . وقد أرادت الظروف أن يضيع حديث الرسول لأن العرب لم تكن تكتبه وانما كانت ترويه حفظا . ففى حروب الردة وما عقبه من عصور الفتح ودورات الغزو قتل من الرواة والحفاظ عدد كثير . فلما اطمأنت العرب في

الأمصار أيام بنى أمية وجدت أن معظم حديث الرسول قد ضاع وأقله قد بقى وهى بعد فى حاجة الى كلام الرسول لتقوى من أمرها وترفع من شأنها فأخذت تضع الأحاديث وتنتحلها على الرسول .

٢٣ — لم يكن (٦٦) الوضاعون يرون الوضع نقيصة خلقية ولا معرة دينية ؛ بل أن اساطين (٦٧) الأدب وجهابذته كانوا ينتحلون الكلام . وهكذا انغمر العالم الاسلامى بأحاديث منتحلة . وأتى علماء الحديث من الطبقة الثالثة ومن خلفهم من ائمة الحديث فاختلقوا للأحاديث التى صادفت هوى فى نفوسهم أسانيد تختلف فى اتصالها واسترسالها وصحتها وضعفها حسب رأيهم فى الحديث .

هكذا نشأ علم الحديث منتحلا بادىء الأمر ومختلقا سنده فى منتهى الأمر .

٢٤ — اننى أميل الى القول بأن الفتح الاسلامى وما أيقظ من الشعور فى الأمم المختلفة التى غلبت على أمرها كانت تكئة لانتحال الحديث وايجاده .

توفى النبى سنة ١١ هجرية بعد أن دانت العرب لسلطانه الزمانى وبعد أن خضعت القبائل البدوية لسلطته الدنيوية والأخروية : المادية والروحية . ولم يستطع العرب منذ ظهر الاسلام أن يخلصوا من تأثير الدين الاسلامى لحظة من لحظات حياتهم فى القرنين الأول والثانى ؛ فخضعوا لروحه المدنية والدينية . وكان الاسلام يقرر توحيد العرب وأنت تعلم كيف تمكن محمد من أن يوحد العرب وكيف جاهد جهادا عنيفا مع قريش وأوليائها بعد أن تكون له حزب سياسى قوى هاجر به من مكة الى المدينة ، وكيف أن الخلاف بينه

---

(٦٦) الأستاذ أحمد أمين : فجر الاسلام صفحة ٢٤٩ .
(٦٧) الدكتور طه حسين : فى الأدب الجاهلى صفحة ١٧٨ ، ١٨٤ ، ١٨٥ . الخ .

وبين القريشيين اعتمد فى حله على القوة والسيف بعد أن كان من قبل دينيا يعتمد على النضال بالحجة . ونحن نريد أن نصل مسرعين الى ما يعنينا من هذا كله وهو توحيد العرب ، فالسيرة تحدثنا أن النبى جاهد جهاد الأبطال فى لم شعث القبائل العربية واخضاعها لسلطانه . وكان توحيد العرب ضربة اليمة لخصائص هـــذا الشـــعب وكبتا لطبيعته الهمجية التى لا تعرف غير التشتت والتفرق سلطانا على نفسه ، وغير القتال والطعان والسلب والنهب طبيعة له .

لقد أقام (٦٨) الاسلام وحدة الدولة مقام وحدة القبيلة ، ووجد العرب أنفسهم غير قادرين على غزو بعضهم بعضا وخصوصا وقد اجتهد الرسول أن يقيد حرية الغزو بينهم . ولما كان الغزو عند العرب هو الوسيلة الرئيسية لتوزيع الثروة ، ولما كان العرب من طبيعتهم يميلون الى الغزو وما يتبعه من الأمجاد والأسلاب (٦٩) الحربية ، ويودون لو يدبروا منصرفا الى قوتهم الحربية ، لذلك أجبروا على أن يغزو البلاد المجاورة على الحـــدود (٧٠) السورية . وأحس النبى بثاقب نظره أن يصرف هذه القوى فى زيادة شوكة الاسلام واخضاع جنوب بطاح سوريا لسلطانه (٧١) ، والا لحطم هذا الشعب كل ما بنى وشيد ورجع الى حياته البدوية الأولى .

جهز النبى جيشا لفتح شمال جزيرة العرب وجعل عليه مولاه أسامة

---

(٦٨) مذكرة دى غوبى صفحة ٤ .
(٦٩) القرآن « وتأليف القلوب » راجع لامنن ج١ ص ١٧٥ .
(٧٠) فتوح العرب راجع مجلة العصور مجلد ٧ عدد ٢٣ ص ٢٤ . « اسماعيل مظهر »
(٧١) لم يفكر محمد فى غزو العالم ولا فتح سوريا بل كان جل اهتمامه موجها لتقوية دعائم الدين الاسلامى وملاشاة العصبية بين العرب ويستحسن أن تنظر :
Leone Ceatani : Annali dell' Islam. p. 725.
(2) : Grimm : Mahomet vol 1 p. 391,
(3) Goldziher : Muhammedanische Studien., vol. 3 p. 73-74.

أبا زيدا أميرا « توفى سنة ٥٤هـ » ولكنه توفى وخلفه أبو بكر أقرب الصحابة الى نفس الرسول أميرا للمسلمين وخليفة للرسول .

مات النبى فارتدت معظم القبائل العربية عن الاسلام وعادت لحياتها الماضية من الحرية والاستقلال والحرب والطمان الا ن أبا بكر جرد عليهم جيشا لجبا بقيادة خالد بن الوليد فتمكن بعد حروب شديدة أن يخضع العرب لسلطة أبى بكر وأن يعود بهم الى أحضان (٧٢) الاسلام .

ولم تكن حروب الردة الا حربا ضد طبيعة العرب وهى أن دلت على شىء فانما تدل على أن العرب لا يعرفون وحدة الدولة ولا يعيشون الا عشائر وقبائل يغزو بعضها البعض وبالغزو تتحصــل على الثروة بما يتبعه من الأمجاد والأسلاب . وانتصار أبى بكر كان انتصار وحدة الدولة على وحدة القبيلة وبالتالى كبتا لنفسياتهم . ولهذا نرى اندفاع هذا الشعب فى بطاح سوريا وفلسطين ووديان ما بين النهرين بشدة ترجع الى انفجار قواه الكامنة . ولم يكن للنبى ولا لخلفائه فكرة واضحة لاســتعمار البلاد المجاورة وفتحها وادخالها تحت راية الاسلام وبناء مملكة كبيرة وان كان معظم مؤرخى (٧٣) العرب يزعمون أن النبى كان يحلم بتأسيس امبراطورية ضخمة فان الوقائع تثبت خطل زعمهم وبعدها عن الحقيقة فان النبى توفى ولم ينظر الى ما وراء حدود بلاد العرب وأن ما أرسله الى شمال الحجاز من الحملات (٧٤) كان كاحتجاج ضد دولة الغساســنة . وقد مثل الخليفتان أبو بكر وعمــر ترذذ الرسول ، واذا كانوا قد تدخلوا فى أمر الغزوات ، فذلك لأنهم أرادوا بذلك أن يمنعوا استفحال أمرها واتساع نطاقها غير انهم فشلوا أمام قوة الغزو

---

(٧٢) حروب الردة وخالد بن الوليد ــ مجلة الرســالة عام ١٩٣٤ ــ سلسلة مقالات للفريق طه باشا الهاشمى وكذا أنظر : Carl. H. Becker p. 334 ونكلسون ص ٣٣ وكايتانى مجلد ٣ ص ٩١١ .

(٧٣) الواقدى ج١ ص ٢ و٣ والطبرى ٢٠٧٧ ــ ٢٠٧٩ البلاذرى ١٠٧ ، اليعقوبى ج٢ ص ١٤٩ ، ابن الأثير ج٢ ص ١٥٤ ؛ دحلان ج١ ص ٢١ .

(٧٤) ابن هشام ج١ ص ٢٠٣ الخ ومهد الاسلام لبيكر ج١ ص ١٧٦ .

التي استيقظت عند البدو طامحة الى الأســلاب والأمجاد ، وهكذا جرتهم الحوادث الى ما كانوا لا يتوقعونه (٧٥) .

أخذ الزمان يمر سريعا والحوادث تتوالى ودارت الفلك تتعاقب واذا بأبى بكر يموت وعمــر بن الخطاب يرتقى عرش الخلافة . ونرى فى عهده مدائن سوريا والعراق تسقط واحدة اثر أخرى أمام هجوم جحافلة العرب .

كانت الحوادث والزمان يفعل فعلة بصحابة الرسول ويقذف بهم واحدا وراء واحد الى الموت ، وكانت صفوف الصحابة تنثنى كل عام وتنثلم عن وفاة عدد كبير من الصحابة .

اخذت مدائن سوريا والعراق تدين للعرب واخذ أبناء هذه البلاد يدخلون الاسلام ليتمتعوا بالامتيازات (٧٦) التى اعطاها الاسلام لمن أسلم منهم .

ولا ريب أن انهماك العرب بالفتوح وتمصــير البلدان جعلت الأموال تتدفق الى شبه جزيرة العرب ، كما وان هجرة القبائل العربية من مواطنها فى شبه الجزيرة الى أطراف الامبراطورية الاسلامية واتخاذ عواصم جديدة للمملكة العربية خارج شبه جزيرة العرب ساعد على انتقال الحركة الفكرية من مكة والمدينة الى غيرهما من المــدن العريقة فى التمدن ومن العرب الى الأعاجم . ولم يكن العرب قد فتحوا البلاد المغلوبة على أمرها ، ودخول هذه الأمم الاسلام جعلهم يخضعون لروح الاسلام الدينى والاجتماعى . ولم يكن هؤلاء الأمم الا أبناء تاريخ مجيد وحضارات تليدة فى مجدها فسرعان ما رأيناهم قادة المدينة الاسلامية فى ساحات التفكير والحضارة (٧٧) . ذلك لأن هذه الأمم أقدر على التفكير من العرب وأعرق فى الثقافة والحضارة والظروف

---

(٧٥) بيكر : فتوح العرب ص ١١٣ .
(٧٦) بندلى الجوزى : من تاريخ الحركات الفكرية فى الاسلام ص ٤٠:٤٤، بيت المقدس ١٩٢٨ .
(٧٧) Alfred Von Kremer : Culturgeschichte des Orient unter den Chalifen vol 2. p. 127.

المؤاتية لتأسيس الحضارات كانت متوافرة بينهم ، والمراد بالظروف هنا حالة البلاد الاقتصادية والأدبية ومزايا العنصر وغرائزه وملكاته وما أوتي من نشاط ومقدرة على الابداع وتأثير مناخه وموارده الطبيعية والصناعية واختباراته التقليدية والمكتسبة وأذواقه الفنية ونظامه السياسى والاقتصادى وصفات المجتمع ، الى آخر ما هنالك مما لا ينبغى اغفاله .

دخل أبناء هذه الأمم الاسلام وهم يحملون فى تضاعيف عقولهم مرونة فكرية ، وبين ظهرانيهم كانت مذاهب دينية متعددة فى انتشارها من الوثنية الى المسيحية الى النسطورية واليعقوبية (٧٨) . وكانت عقولهم تحمل فى طياتها بذور المدنية اليونانية كما نقلها لهم اليعاقبة . ولم تخل أذهانهم من منازعات ستة قرون فى المسائل الدينية .

دخلوا الاسلام فلاشى كل هذه المظاهر من عالم الشعور ولكنه لم يقدر على ملاشاتها من طيات النفس وعالم اللاشعور . فأثرت هذه العوامل على مر الزمان عن طريق غير شعورى فى تعاليم الاسلام فظهر الحيث وعلم الكلام .

٢٥ — ان الاسلام فى الفترة الواقعة بين عامى ٤٠ هجرية و٥٠٠ هجرية ، أعنى بعد عصر معاوية هامة كل الأهمية وذات حوادث دقيقة ولقد انصبت كلها فى تضاعيف المدنية الاسلامية فأوجدت علم الحديث وتمخضت عن علم الكلام . ولقد كانت الفتن الداخلية أيام عبد الملك بن مروان وابنه الوليد الى حد ما مخمدة . من هذه الحركة التى تمخضت عن الحديث الا انها من جانب آخر أخذت تستعيد اهميتها واخذ التدقيق والتفكير يشمل مناحى العالم الاسلامى بتأثير المسلمين الجدد من الأعاجم الذين حملوا الى الاسلام معهم روحا من الحياة لم تألفها وهى فى فلوات شبه جزيرة العرب ، واستيقظ

---

(٧٨) اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربى ، القاهرة ١٩٢٨ ص ٣٢٠٣
(٧٩) Leone Ceatani : Annale dell' Islam., vol. 1 p. 785.
ومهد الاسلام للعلامة Lammns ج ١ ص ٣٧٧ .

عندهم شعور قوى لمعرفة ماذا قاله النبى وبماذا كان يتحدث الى اصحابه وعن هذه العوامل تمخض الجيل الأول عن الحديث .

هذه الخطوط الأساســية هامة لأن نستخلص منها نتيجتين هامتين يحبوهما النقد الحديث لا بنتائجه وهما :

الأول : علم الحديث نشأ فى زمان متأخر عن عصور صحابة الرسول الذين عرفوه حق عرفانه .

الثانى : نشأ علم الحديث من روح المدنية التى حملها الى الاسلام المسلمين الجــدد .

سجل المرجع

١ ـ المراجع العربية :

(١) أسامى رواة صحيح البخارى : للسيد بن حسن المعروف بصوفى زادة وفيه ١٤٤٢ من الأسماء مرتبة حسب حروف المعجم ــ نسخة فى مجلد طبع الأستانة سنة ١٢٨٢ هـ .

(٢) الاستيعاب فى معرفة الأصحاب : لأبى عمر يوسف بن عبد الله المعروف بابن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ هـ : مجلدين ، حيدر آباد ١٣٠٩ هـ .

(٣) أسد الغابة فى معرفة الصحابة : لعز الدين أبى الحسن على بن محمد ابن الجزرى المعروف بابن الأثير المتوفى سنة ٦٣٠ هـ ، خمسة أجزاء ، القاهرة ١٢٨٠ هـ .

(٤) اسعاف المبطأ برجال الموطأ : لجلال الدين عبد الرحمن السيوطى المتوفى سنة ٩١١ ــ نسخة طبعة القاهرة ١٣٥٣ هـ .

(٥) ارشاد السارى لشرح صحيح البخارى لشهاب الدين احمد بن محمد الخطيب القسطلانى المتوفى سنة ٩٢٣ فى عشر مجلدات طبع بولاق من سنة ١٣٠٤ الى سنة ١٣٠٦ وعلى هامشها صحيح الامام مسلم وشرحه للنووى .

(٦) الاصابة فى تمييز الصحابة : لشهاب الدين احمد بن حجر الكنانى العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ ، أربع مجلدات طبع القاهرة ١٣٢٨ هـ .

(٧) الأصنام : لأبى المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ : فى مجلد طبع القاهرة ١٩٢٤ بعناية العلامة احمد زكى باشا .

(٨) الأغانى : لأبى الفرج على الاصفهانى ، طبعة بولاق ١٢٨٥ هجرية فى جزئين .

(٩) بلوغ المرام من أدلة الأحكام : لشهاب الدين أحمد بن حجر العسقلانى خط يد من سنة ٨٨٠ هـ .

(١٠) البيان والتبيين : لأبى عثمان عمرو بن بحر المعروف بالجاحظ ، نسخة طبعة ليدن سنة ١٩٠٣ هـ .

(١١) تاريخ الحركات الفكرية فى الاسلام : لبروفسور بندلى الجوزى ، نسخة من طبع القدس سنة ١٩٢٨ م .

(١٢) تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك : لجلال الدين السيوطى ، نسخة طبعة القاهرة ١٣٥٣ هـ .

(١٣) تاريخ آداب العرب : للأستاذ مصطفى صادق الرافعى ، القاهرة ١٩١٢ ميلادية .

(١٤) تاريخ الفكر العربى للعلامة الأستاذ اسماعيل مظهر ، القاهرة ١٩٢٨ ميلادية .

(١٥) تذكرة الحفاظ فى اسماء الرجال : لشـــمس الدين محمد بن أحمد الذهبى المتوفى سنة ٧٤٧ هـ — ٤ أجزاء طبعة الهند .

(١٦) تعجيل المنفعة برواية رجال الأئمة الأربعة : لشهاب الدين أحمد ابن حجر العسقلانى — نسخة طبع الهند سنة ١٣٢٤ هـ .

(١٧) تقريب التهذيب فى أسماء الرجال للعسقلانى ، طبع الهند سنة ١٣٠٨ وبهامشها المغنى فى أسماء الرجال وضبطها لجمال الدين محمد ابن طاهر الفتنى .

(١٨) تهذيب التهذيب : للعسقلانى ، وهو مختصر تهذيب الكمال فى أسماء الرجال لحافظ جمال الدين يوسف المزى الدمشقى ، فى ١٢ مجلد طبع الهند ١٣٢٦ — ١٣٢٧ هـ .

(١٩) التمهيد لابن عبد البر نسخة من طبعة لينغراد سنة ١٩٣٥ باشراف الكاتب .

(٢٠) جامع الترمذى : وهو صحيح الامام ابى عيسى محمد الترمذى المتوفى سنة ٧٢٩ طبعة بولاق فى مجلدين سنة ١٢٩٢ هـ .

(٢١) الجامع الصحيح : لأبى عبد الله محمد بن اسماعيل البخـارى المتوفى سنة ٢٥٦ ـ ٨ اجزاء طبعة بولاق ١٢٩٦ هـ ، وطبعة Kerhl بليدن ١٨٦٢ .

(٢٢) الجامع الصحيح : لأبى الحسين مسلم بن الحجاج القشـيرى النيسابورى المتوفى سنة ٢٦١ هـ ، طبعة بولاق فى مجلدين سنة ١٢٩٠ هـ .

(٢٣) الجرح والتعديل : للشيخ جمال الدين القاسمى الدمشقى ، القاهرة ١٣٣٠ هـ .

(٢٤) دائرة المعارف الاسلامية : يقوم بترجمتها جماعة من الشـبان فى أجزاء دورية « ١٩٣٣ ـ ١٩٣٦ » .

(٢٥) دائرة معارف القرن العشرين : لمحمد فريد وجدى ، ١٠ مجلدات .

(٢٦) رجال صحيح الامام مسلم : للحافظ ابى بكر احمد بن على بن منجويه الأصفهانى المتوفى سنة ٤٢٨ هـ خط يد من سنة ٦٦٠ هـ .

(٢٧) الرسالة : مجلة اسبوعية للآداب والعلوم والفنون ، يشرف على تحريرها الأستاذ أحمد حسن الزيات ، وتصدرها لجنة التأليف والترجمة والنشر اربع مجلدات .

(٢٨) سنن ابن ماجة : لأبى عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزوينى المتوفى سنة ٢٧٣ هـ ـ طبعة القاهرة فى مجلدين سنة ١٣١٣ هـ .

(٢٩) سنن ابى داوود : لأبى داوود سليمان بن الأشعث بن اسحـاق الأزدى السجستانى المتوفى سنة ٢٧٥ هـ . القاهرة ١٢٨٠ هـ .

(٣٠) سيرة رسول الله : لعبد الملك بن هشام المتوفى سنة ٢١٣ هـ ، طبعة جوتنجن ١٨٥٩ — ١٨٦٠ م بعناية المستشرق المشهور وستنفلد .

(٣١) السيرة النبوية والآثار المحمدية : لسيد احمد بن زين الدين الدحلان طبعة القاهرة سنة ١٣٠٨ هـ ، على هامش السيرة الحلبية ، فى ثلاثة أجزاء .

(٣٢) طبقات الحفاظ : لجلال الدين السيوطى المتوفى سنة ٩١١ هـ خط

(٣٣) فتح البارى بشرح صحيح البخارى : للعسقلانى ، فى ١٤ مجلد طبعة بولاق من سنة ١٣٠٠ الى ١٣١١ هـ .

(٣٤) فجر الاسلام : للاستاذ العلامة أحمد أمين ، القاهرة ١٩٢٨ م .

(٣٥) الفرست: Kitab Al-Fihrist,, Hgg. von. G. Flügel. Leipzig 1872 voll 1 und 2.

(٣٦) فى الأدب الجاهلى ، للأستاذ الدكتور طه حسين : القاهرة ١٩٢٧ م

(٣٧) كتاب العبر وديوان المبتدىء والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر . للعلامة ابن خلدون ، طبعة بولاق فى ٧ مجلدات سنة ١٢٨٤ هـ .

(٣٨) الكاشف فى أسماء الكتب الستة والسنن الأربعة لشمس الدين محمد ابن احمد الدمشقى الذهبى المتوفى سنة ٧٤٨ هـ ، نسخة خط يد .

(٣٩) لسان الميزان . لابن حجر العسقلانى — ٣ مجلدات خط يد من سنة ١١٣٢ هـ . موجودة تحت رقم ١٠٢٢ ب بمكتبة بلدية اسكندرية .

(٤٠) ماهية التاريخ : من ضمن معضلات المدينة الحديثة للعلامة المحقق الأستاذ اسماعيل مظهر ، القاهرة ١٩٢٨ م .

(٤١) المعرفة : مجلة شهرية ادبية علمية يشرف على تحريرها الأستاذ عبد العزيز الاسلامبولى ٦ مجلدات القاهرة من ١٩٣٠ — ١٩٣٤ .

(٤٢) معرفة أنواع علوم الحديث : لأبى عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزى المعروف بابن الصلاح المتوفى بدمشق سنة ٦٤٣ هـ — القاهرة ١٣٢٦ هـ .

(٤٣) المقتضب من كتاب جمهرة النسب لياقوت الحموى مختصرا عن جمهرة النسب لأبى المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبى ، مخطوط فى ١١١ ورقة موجودة بدار الكتب الملكية بالقاهرة تحت رقم ٧٥٣٥ عمومية .

(٤٤) المقتطف : مجلة شهرية علمية أدبية صناعية ، يشرف على تحريرها الأستاذ فؤاد صروف الآن وكانت قبل عام ١٩٢٧ تحت اشراف المرحوم العلامة المحقق الأستاذ يعقوب صروف ، ٨٨ مجلد طبعة بيروت والقاهرة الى سنة ١٩٣٦ .

(٤٥) ميزان الاعتدال فى نقد الرجال : لأبى عبد الله محمد بن أحمد التركمانى الفارقى الذهبى الدمشقى المتوفى سنة ٧٤٨ هـ ـــ طبع الهند فى مجلدين سنة ١٣٠١ هـ .

(٤٦) نخبة الفكر فى مصطلح اهل الأثر : تأليف العلامة شهاب الدين احمد ابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ ـــ طبع الآستانة سنة ١٢٨٨ هـ .

(٤٧) انسان العيون فى سيرة الأمين المأمون : لنور الدين على الحلبى . طبعة القاهرة سنة ١٢٨٠ هـ فى ٣ مجلدات .

٢ ـــ **المراجع بالواسطة** : مارجع اليها بواسطة المراجع الافرنجية

(٤٨) الأزرقى Geschichte und Beschreiburg den Stadt Mekka. Von Abdul Valid Muhammed ebn abdallah el-Azraki., Hgg. Von Ferd Wustenfeld Leipzig 1858.

(٤٩) المسعودى Les Prairis d'ortexte et traduction par Barbier de Menard et Povet de Courteille. Paris 1861-1877.

(٥٠) المستوفى ,'Tarihhé Gozidé par Hamd Allah Mostoufi Pazvini. texte publie par jules Gantin. Paris 1903.

٣ — المراجع الافرنجية :

51. Prince Leon Caetani : Annali dell-Islam. 5 vols., (Milano-1905 — 1913).

Studi di Storia Orientale :

I : Islam e cristianesimo. L'Arabia preislamica. gli Arabia Antichi., 1911.

III. La biografia di Maemetto profeta ed uomodi stato.

II : principo del califfato. La conquista d'Arabia 1914.. 2 & vols. In 8., Milano.

له ئه قائتانو : اسـلام تاريخى ، مترجمى حسـين جـاهد بـك ، ١٠ جلد ، طنين مطبعه سى ، استانبول ١٩٢٤ — ١٩٢٥ ق

52. Ignaz Goldziher : Muhammedaniche Studien., von I, G., Halle 1889-1890., 2 voll.

53. Sir william Muir : The Life of Mohammed., London 1858-1861., 4 vols.

54. A. Sprenger : Das Leben und die Lehre den Mohammed., nach bischer grosstentheils unbenuzten Quelen., bearbeitet. Von. A. S. Zweite Ausgabe., Berlin Nicolaische Verlagsbuch-hanlung., 1869, 3 voll.

55. D. S. Margoliouth : Mohammed and The Rise of Islam., 3rd ed., London 1923.

56. Grimme : Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchrisitlichten Keligionsgeschichte. vll und xl. Muhammed., Von Hubert Grimme. Münster. I. W. 1892. (I : Theil : Das Leben,. II : — Einleitung in den Koran System der koranischen Theologie.)

57. Hirschfeld : Asiatic Monographs. vol. III. New Researches. into The Composition and exegesis of The Qoran, by Hartwring Hirschfeld. Ph. D., M. R.A.S., 1902.

58. Thomas Atrik Hughes : A dictionary of Islam, Second Edit.,. London. Allen. and Co., 1896.

59. Journal Asiatique. publie de la Societé Asiatique, paris 1822-1803.

60. The journal of The Royal Asiatic Society of Great Britain and Irealand. Several volumes. London 1834-1930.

61. The journal of The Royal Asiatic Society of Bengal Calcutta. 1832-1903.

62. Journal Orientale : publie de la Societé Orientale de Russie., Moskow., 1925-1935.

63. A. Mûller : Der Islam im Morgen und Abendland., Berlin 1885., 2 voll.

64. Noldéke (Th) : Geschichte des Qôrans von. Th. N. Gottingen 1860.

65. A General History of The Muhammedan Dynasties of Asia from 194 H. to 658 H. by Maulana Minhaj-ud-den abu—Umar

ibn Osman., trans. by Major H. G. Raverty, London 1881., 2 voll.

66. Weil «Gustav» : Geschichte der Chalifen., Mannheim Stuttgart 1846-1862., 5 voll.

67. Wellhausen (J.) Reste Arabischen Heidentums gesammelt und erlautet von J. W. Zweite Ausgabe. Berlin 1897.
Skizgen und Vorarbeiten :

Viertes Heft : 1 : Medina vor dem Islam., 2 : Mohammeds Gemeindeordnung von Medina ; 3 Seine Schreinben, und die Gesandschafte an hbn. Berlin 1889.

68. Zeitschrift der Deutschen Morgenlândischen Gesellschaft Leipzig 1846-1903.

69. Zeitschrift für die Kunde des Morgenlande S. hgg. Von Ewald Goheletz., Kosegarten, Lassen, etc. Gottingen 1837-1850., 5 voll.

70. Orient. Moskow, 1930-1935, 10 voll.

(٧١) توركيا تاريخ مجموعة سى ١٩١٠ — ١٩٢٧ (١٧ مجلد) .

(٧٢) ثروت فنون مجموعة سى (نوسالى) احمد احسان « ٣٥ مجلد »

Tarih Maçmüasi., 1927-1935 (10 gilt). (٧٣)

74. Edham (I. A.) Das Leben und die Lehre den Mohammed., Lepzig 1935., 1 vol. p. Fischer.

75. Edham (I. A.) Islam Tarihi.. 1935-1936 2. çilt.
1850., 5 voll.

كلمــــة ختاميــة

هذا البحث نشر أولا كمقال فى مجلة المعهد الروسى للدراسات الشرقية باللغة الروسية ، كما وانه نشر مع شىء من الاختصـــار فى كتابى « تاريخ الاسلام » باللغة التركية ، هذا الى أن مجلة Orient التى تصدر عن موسكو نشرتها باللغة الفرنسية مع تعليقات لبعض المستشرقين الروس ، وجزء منه مع شروح مستفيضـــة نشر فى Cahier Arabe بالروسية ، هـــذا الى انى ارسلته الى احدى المجلات الأسبوعية الأدبية فى مصر لنشره فاعتذرت واخيرا بعثت به الى ادارة مجلة « المقتطف » فوعدنى الأستاذ الفاضل فؤاد صروف بنشرها بالمقتطف الصادر فى أول أبريل سنة ١٩٣٦ م وما بعثت به الى دار المقتطف فصل كامل فى ١٢ فقــرة هى شرح الفقرات الثلاث عشر من هــذه الرسالة . كما وانى سأقدم بهذه الرسالة كتاب الحديث «Tradition– الذى اشتركت فى وضعه مع جماعة من كبـــار المستشرقين فى اللغتين العربيــة والانجليزية .وأنتهزهذه الفرصة لأنوه بفضل الأستاذمحمد فرحات فى مشاركته لى تحقيق التراكيب من حيث اللغة لأنفى الدخيل . وارجو ان اكون وفقت الى ما أرجو ، فليس للمرء الا أن يسعى وسعيه سوف يرى .

٣١ مارس سنة ١٩٣٦ م

للمؤلـف

1. Die Grundlangen der Relativitaetstorie., populaerwissenchaften dergestellt., Mit. 45 Figuren.
3 : Aufl. Leipzig 1934. Berlin 1935 und Leipzig 1936.3 vols. Gustav Fischer : 1200 Mark.

2. Mathematik und Physik, Mit 350 Figuren., 2 vols. Leipzig 1935. Gustav Fischer : 175 Mark.

3. Das Leben und die Lehre den Mohammed., Leipzig 1935., 1. vol. Gustav Fischer : 150 Mark.

4. Islam Tarihi., Istanbul., 1935. 1936 - 2 çilt. (u.p.) : L.T. 5

(٥) من مصادر التاريخ الاسلامى ، الاسكندرية ١٩٣٦ • ١٠٠ قرش صاغ

(عن قريب)

1 : Arabien vor dem Islam. «3 voll.»

(٢) حياة محمد ونشأة الاسلام « ٦ مجلدات » الأول •

(٣) نظرية النسبية وقيمتها العلمية « مجلدين » الأول •

(٤) الحديث « مجلدين » الأول •

حيــاة محمد ونشــاة الاســلام

٦ اجزاء فى ٣٠٠٠ صفحـــة

الكتاب الأول من نوعه بنظرته التحليلية لحياة الرسول
وتاريخ نشأة الاسلام ، وفى تضاعيفه تكمن فلسفة التاريخ كما يراها المؤلف

وضعهـــــا بالعربية
دكتور اسماعيل أحمد أدهم

Das Deben und Die Lehre den Mohammed.

الذى يقول عن أبحاثه فى حياة الرسول المستشرق كازميرسكى :

أن أبحاثه من أدق الأبحاث وأطلاها وأكثرها
ابتكارا وأعمقها فكرة وأدقها تحليلا ولا عجب
فكتابه عن «حياة محمد » تعتبر محورا جديدا
يدفع العقل الانسانى الى مناحى فى التاريخ
الاسلامى جديده

كما وأن العلامة بارثولد W. Barthold عضو أكاديميةليننغراو العلمية قال عنه:

مباحثه فى حياة الرسول من خـــير ما كتب
الباحثون وتتجلى لك قدرته الشخصية فى نقده
المصادر التاريخية واجلاء المسائل الغامضـــة
فى بحوث تحليلية دقيقة .

عن قريب (يناير ٩٣٧)

الجزء الأول فى ٥٠٠ صفحة من القطع الكبير

مع مقدمة وجدول الفهارس وقائمة للمصادر فى ١٦٠ صفحة مستقلة
مطبوعة على ورق فخم ومغلفة بغلافة فنية بديعة من عمل ليبزج

الجــزء الأول

يبحث فى تاريخ العرب قبل الاسلام استنادا الى الاكتشافات الأثرية الأخيرة . وفى هذا البحث يتناول الكاتب العرب بالتحليل الاثنولوجى ويدرس أصولهم فى قلب شبه الجزيرة . كما وأنه يبحث كلمة عرب ويتناولها بالتحليل اللغوى . ويتقدم هذا البحث فصل مسهب فى جغرافية جزيرة العرب ويتلوه بحث فى العرب البائدة والعاربة والمستعربة مع فصول مستفيضة يدرس فيها أحوال العرب الدينية والاجتماعية والسياسية . ويدحض الكاتب فكــرة ذهاب ابراهيم الى الحجاز مع ابنه اسماعيل ونشأة العرب المســتعربة من نسله . ومن كل هذا يتطرق الى مصادر حياة الرسول بالنقد ويكشــف عن اضطراب أصول علم الحديث وقواعد السيرة ويتناول القرآن ببحث ضاف فى جمعه وترتيبه وتدوينه . ويبحث فى علم الأنساب من وجهة عامة ثم ينقد نسب الرسول ويكشف على انه لم يكن من نسل عبد المطلب . ومن كل هذا يتقدم الى ميلاد الرسول وطفولته ونشأته حتى زواجه من خديجة .

وهــــذا الجــزء بمثابة مقدمة

أولية لفهم سيرة الرسول على الوجه التحليلى الأتم وادراك عوامل نشوء الدين الاسلامى فى فيافى الجزيرة .

اعتمد فى كتابته على دراسة مستفيضة للمؤلفات الاسلامية والدراسات الافرنجية عن حياة الرسول .

الاشتراك فى الجزء الأول ٥٠ قبل الطبع

١٠٠ بعد الطبع

ويقبل الاشتراك على خمسة اقساط شهرية متساوية ترسل للمؤلف : شارع موطشى باشا رقم ٢٣ . اسكندرية .

٢ ـ الصلات بين الاسرائيليين والعـرب منذ أقـدم العصور الى الآن (١) *

قرانا فى البصير الأغر المقـــال الآتى لحضرة الاستاذ صاحب التوقيع وقد رأينا نقله لما فيه من معلومات تهم اليهود والعرب ولا سيما انها تبحث فى أصل الساميين بدون أن نتقيد بشىء مما جاء فى هذا المقال :

توطئــــــــة :

الاسرائيليون أو العبريون أحد فروع السلالة السامية واصطلاح السامية أطلقه لأول مرة العلامة سشلوتر على الشعوب التى ورد فى سفر التكوين أنها منحدرة من نسل سام بن نوح الا أنه يجب أن نلاحظ ان لفظ سام التى ورد ذكرها فى التوراة فى سفر التكوين لم تكن قائمة على أساس تستمده من البحث الفيلولوجى ــ اللغوى ــ والاثنوجرافى والاثنولوجى كما هو الحال معنا ، وانما كانت قائمة على أساس النظر لتوزيع الشعوب فى الشرق الأدنى أعنى بذلك أن النظرة التى بالتوراة مستندة على أساس جغرافى محض (دائرة المعارف البريطانية ج ٢٤ من الطبعةالتاسعة مادة اللغاتالسامية ص ٦١٧ ــ ٦٣٠ بقلم تيودور نولدكه) ولهذا السبب نجد سفر التكوفين يضم العلاميين واللديين الى أبناء سام ويغفل عن ادخال عرب الجنوب ــ العربية السعيدة ــ والأحباش فى نطاق الأرومة السامية .

ونحن نسوق هذا القول لنخلص منه نتيجة منطقية وهى أن اصطلاح سامى أو لفظة ابن ســـام التى ترد فى سفر التكوين كثيراً ليت لها دلالة

(*) الشمس : ١٩ اغسطس ١٩٣٧ ، ص ٣ وما يلى .

تاريخية وأنها أخذت صيغة اصطلاحية فى العصور الأخيرة للدلالة على مجموعة الشـعوب التى تكلمت أو تتكلم العبرية والسريانية ولهجـات اثور وبابل والفنيقية والآرامية من لغات سوريا ولهجاتها السريانية والنبطية والندائية والسبأية والحميرية والمعينية من لغات اليمن ولهجـات الحبش من الجيزية والتيجرية الى الامهرية والمهرية والتى يرجع مجموعها الى جذع واحد مضى متطورا فى الزمن حتى انتهى الى هذه اللغات واللهجات والألسن والتى اعتبر سفر التكوين معظم المتكلمين بها من أبناء سـام .

ومن الجلى للباحثين عن طريق دراسة الصلات بين الألسن واللغات وأوجه التشابه بينها أن هنالك ثلاثة جذوع أساسية للغات المرتقية وهى :

١ ــ الجذع السامى : ولقد فتح الطريق لبحثه المستشرقون من رجال الغرب أمثال هوتجر وبوشارن وكاستل ولودلف فانهم عن طريق دراسة لغات الشرق الأدنى واستقصاء الفصلات بينها انتهوا الى اثبات صلة القرابة بين مجموعة من اللغات أطلقوا عليها اصطلاح السامية ذلك لأن تدقيقاتهم التى انصبت بداءة ذى بدء على الأفعال وتصاريفها ومقارنتها مع تدقيق مخارج الأصوات انتهت الى الايمان بأن هذه اللغات تطورت عن أصل قديم .

وهذه الطريقة التى سلكها المستشرقون وانتهوا بها الى هذه النتائج سلكها بعض لغويى اليهود وأشهر متقدميهم يهودا بن قريش ومن متأخريهم مراد بك فرج صاحب ملتقى اللغتين العبرية والعربية .

٢ ــ الجذع الآرى ولقد فتح الطريق لبحثـه العـالم اللغوى فريدريخ ستشليجل فى كتابه « اللغة ولهجات الهند طبعه عـام ١٨٠٨ » ولفظة آرى اصطلاح فنى مستمد من اللغة السنسكريتية من لفظ آريا وفى السـدية ايريا وفى السنسكريتية المتأخرة آريا وهى تفيد معنى العائلة الطيبة المنبت (أنظر ماكس موللر دائرة المعارف البريطانية الطبعة التاسعة مجلد ٢ ص ٦٧٢ ــ

٦٧٥ مادة آرى) فنظرا لأن اللفظ عام وأصيل فى الجذع الذى تطورت عنه اللغات الآريـــة أطلقت على مجموعة اللغـــات الاندوجرمانية والاندوكلتية والسنسكريتية والمديتيرينية (أنظر اللغوى ايوالد فى كتابه قاموس اللغة العبرية ص ١٧) .

٣ ــ الجذع التورانى : وهذا اصطلاح يرجع الى أن التورانيين أصل المجموعة التى تضم اللغات التركية والالتائية والصينية والمجرية ولغـــة الفينو والتتر والمغول والايفوريين واليابانيين (انظر ليون كوهين فى كتابـــه مقدمة لتاريخ آسيا والأتراك والمغول وأصولهم الى سنة ١٤٠٥ م طبعة باريس سنة ١٨٩٦ ص ٢٣) .

ولقد استند الباحثون فى طبائع الأمم الى هذه التقسيمات وخلصوا منها بأنها كما تصح فى الدلالة على الصلات فى عالم اللغة تصح فى الدلالة على الصلات الانثولوجية والدموية بين الشعوب والسلالات وانتهوا من ذلك الى نتيجة لا يتطرق اليها الشك فى أن السلالات المرتقية من النوع الانسانى هى ثلاثة عناصر متباينةمن المملكة الانسانية أو قل ثلاث سلالاتمختلفة . فنحن لو أمعنا النظر فى اللغات التى يتكلم بها فى مختلف جهات الأرض وكافة اللهجات المتفرعة عنها ولاحظنا التغييرات التى تطرأ على كل لغة خلال الدهور وكيف تتحول لغة أصيلة الىعدة لغات . مثال ذلكلو أخذناموضع النظراللاتينيةفأننا نجدها تحولت مع الزمن الى الايطالية والأسبانية والبرتغالية والفرنسية ولغة بروفنسال والولاخية والرومانشى (لهجة من اللغة الرومانية) وكيف أن اللاتينية بعد ذلك هى اليونانية والكلتية واللغات التيتونية والسلافية يضاف اليها لهجات الهند وفارس القديمة كل هذه تشير الى لغة أصيلة أم هذه اللغات هىالآرية. كذلك العربية والعبرية والسريانية ولهجـــات أشور وبابل والفينيقية والآرامية من لغات سوريا ولهجاتها السريانية والنبطية والمندائية ولغة سبأ وحمير ومعين من لغات اليمن ولهجات الحبش من الجيزية والتيجرية والأمهرية والمهرية كلها تشير لأصل واحد وكلها مظاهر مختلفة وأوجه متعددة لهذا الأصل الواحد وهو لغة الساميين فى البدء (أنظر ماكس موللر فى كتابه محاضرات علم اللغة

ج ١ ص ٣٥ من الطبعة الثامنة) ولا يمكن ان توجد هذه الصلات الا اذا كانت الشعوب التى تنطق بهذه المظاهر المختلفة للغة الأصلية خرجت من الجذع الذى كان يتكلم اللغة الأصلية .

وبهذه المقدمة نخلص الى ما يعنينا منه وهو ان هنالك سلالات متباينة فى النوع الانسانى وان كفايات الانسان تتباين من سلالة لأخرى كما هى الحال فى الحيوان غير ان القياس العلمى للتفاوت بين السلالات يستدعى دقة كبيرة فى النظر .ومن هنا ننتهى بنتيجة لهاخطورتهافى بحثنا هذا وهى ان النوع الانسانى يتألف من سلالات عدة تختلف فى كفاياتها وخصائصها . ومن هذه السلالات السلالة السامية التى تحتوى على الشعب الاسرائيلى .

((اسماعيل أحمد أدهم))

٣ ـ الصلات بين الاسرائيليين والعـرب
منذ أقـدم العصور الى الآن (٢) *

اذا صح ما قدرناه من وجود سلالة سامية وهو ما لا يتطرق اليه شك عندنا فلنا أن نبحث فى مهد السلالة السامية . ولقد تباينت آراء الباحثين فى هذا الصدد . فذهب فريق من الباحثين وعلى رأسهم ساليت وزيتر الى أن الحبشة مهد الساميين (أنظر أرنست رنان فى كتابه تاريخ اللغات السامية طبعة باريس عام ١٨٥٥ م ص ٣٠٦) .غير أن هذا زعم لايحبوه الواقع بأدلته فاننا نلحظ فى اللغة الجبشية آثار التأثر بلغة الحميريين والمعينيين الذين يشتركون فى بعض الخصائص اللغوية مع لغة الكلدانيين دون بقية اللغات السامية نتيجة لنزولهم قرولما بجوارهم على مقربة من أودية ما بين النهرين (أنظر لنا فى مقدمة تاريخ الاسلام المجلد الأول ص ٧١ ، ٩٣ طبعة الآستانة سنة ١٩٣٥ م) وهو ما دفع بعض الباحثين لأن يعتبر الأحباش قد نزحوا من بلاد العرب .

وهنالك رأى ثان لجماعة من المستشرقين وعلى رأسهم اجناز جويدى يذهب الى أن مهـد السـاميين جنوبى الفرات وهم يقتربون من رأى الذين يستندون الى نصوص التوراة فى تقرير أن بلاد ما بين النهرين مهد الساميين (أنظر دوسار فى كتابه العرب فى سوريا قبل الاسلام طبعة باريس ١٩٠٧) وحجتهم فى دلائل لغوية وأخرى جغرافية . تقوم اللغوية منها على اشتقاق أسماء النبات والحيوان فى اللغات السامية وعلاقتها ببعض . وتقوم الجغرافية على مبدأ يقرر أن الشعوب التي هاجرت الى الشرق الأدنى كانت مدفوعة الى ذلك بعوامل طبيعية تتصل بزيادتها زيادة يضيق بها الوسط الذى يعيشون فيه فيذهبون مهاجرين فى طلب العيش والمرعى ، ودليلهم على ذلك أن السلالات البشرية لا تهاجر من مواطنها الأولى الا اذا زادت أفرادها بدرجة تضيق بها سبل الحياة فلا تجد لذلك مخرجا الا الهجرة .

---

* الشمس : ٢٦ أغسطس ١٩٣٧ ، ص ٣ وما يلى .

فاذا فرضنا ن أصول السلالة السامية وقد أخذت طريقها فى المهاجرة فانها ستطلب أودية الأنهار بحيث تتوفر سبل العيش لها ، فاذن تصور نزول أصول السامعين أودية بين النهرين اكثر التئاما مع ما يعرف من حقائق هجرات الشعوب والسلالات ، الا أنه من المهم أن نقول ان هذه الفكرة قائمة على مشابهة عملية وليس لها سند علمى تستند اليه . فنجد فى التاريخ شواهد آثار تنقض هذه الفكرة . فهؤلاء الهكسوس هبطوا مصر مدفوعين الى ذلك بضيق سبل الحياة فى الصحراء لكنهم لم ينزلوا وادى النيل بل اختاروا الأقاليم التى تقرب بطبيعتها مما ألفوه فى حياتهم لأولى . لهذا ريناهم ينزلون الصحراء الشرقية ويقيمون عاصمتهم « هوارة » فيها . وينتشرون من سواحل البحر الأحمر الى ضحاضح بحيرة المنزلة .

فلو صح ما ذهب اليه هؤلاء من أن الشعوب التى تهاجر فى طلب العيش إبتغاء أن تجد لكثرتها متسعا تنزل أودية الأنهار لكنا رأينا الهكسوس نزلوا وادى النيل على ضفاف مجراه واستقروا على شطئانه . والتاريخ يمدنا بشاهد آخر فانا نعلم أن العرب أيام الفتح الاسلامى اندفعوا للمهاجرة من قلب شبه الجزيرة الى أنحاء العالم للتمتع بخيرات البلاد التى دانت لسلطان المسلمين السياسى . فأخذت القبائل البدوية تعبر النيل الى الصحراء الغربية، وتنتشر غربا فى الصحراء حتى الأطلنطيق . فلو كانت أحواض الأنهار حيث توافر أسباب العيش تجذب البدو اليها لكنا رأينا العرب يهبطون وادى النيل ويستقرون فيه ولا يعبرون النيل الى الصحراء الغربية لينتشروا فى فلواتها .

هذه الظاهرة ان أثبتت شيئا فانما تثبت الحقيقة المعروفة فى علم الاثنولوجيا وهى أن السلالات البشرية تختار لنفسها البيئة التى ألفتها ، فاذا لم تجدها فانها تحاول أن تذهب الى ما يماثلها فاذا لم تستطع لذلك سبيلا فهنالك تضطر الى الاندماج فى البيئة التى تحيط بها فى مهجرها وبذلك تنقطع أوصال طبيعتها الأولى وتتغاير أخيلتها الى ما يتفق والبيئة الجديدة .

وهذا النقد ان صح ، فالنتيجة المستخلصة منه أن أصول الساميين وهم بدو أخذوا طريقهم لصحراء شبه جزيرة العرب وانتشروا منها وذلك فى

عصر سحيق من عصور ما قبل التاريخ ، وكانوا بحكم نزولهم قفار شبه جزيرة العرب يفدون على أحواض نهرى الدجلة والفرات وروافدهما وحوض نهر النيل قبائل اذا ضاقت بهم سبل العيش فى فلوات شبه الجزيرة . وكان منهم من تجتذبه حياة التحضر فيندمج فيها فتنقطع صلته بسامى شبه الجزيرة .

وكانت قفار شبه جزيرة العرب صحراء قاحلة وأراضيها رمالا مترامية الأطراف نزلتها السلالة السامية فى المنطقة التى تمتد بين مصب الدجلة والفرات حتى دلتا وادى النيل فى مصر . وكان قلب شبه الجزيرة المورد الذى يغذى الأطراف بالقبائل البدوية ، وكانت السلالة السامية تزيد أفرادها وتنقص حسب موارد الحياة وهى قليلة فى الصحراء . وانا لنعرف من مباحث مالتوس أنه هنالك سنة فى الطبيعة تفضى الى الزيادة فى الأحياء زيادة طبيعية بنسبة رياضية كبيرة ، وأن عوامل الحياة المحيطة تفعل فعلها فى الأحياء فتودى بالعدد الكثير منهم .

ولا يخالجنا الشك فى أن الشعوب السامية وخاصة الذين نزلوا قرب أحواض الأنهار على مقربة من أودية ما بين النهرين ونهر الأردن والكلب ووادى النيل كانوا مسوقين الى الزيادة بنسبة رياضية كبيرة لأننا نعلم أن الغذاء وموارد الحياة التى يحصل عليها الحى تحدد مبلغ ما يمكن ان ينتهى اليه فى الزيادة العددية ولا شك أن موارد الغذاء بالقرب من أودية الأنهار وفى الواحات ووسائل الحياة كانت تنتهى بالانسان الى التكاثر والازدياد العددى حتى تضيق بـه سـبل العيش وموارد الحيـاة فتعمل الطبيعة على التناقص العـددى الى الحد الذى تحمله موارد الحياة ، اما من طريق الافتاء بعوامل الطبيعة — القحط — أو من طريق الهجرة والنزوح ليجد هذا العدد الغفير لنفسه من ضيق سبل الحياة والعيش مخرجا .

ومن الثابت للباحثين ان جفاف أرض شبه جزيزة العرب المستمر ومايتبع ذلك من ضيق سبل الحياة لم يجعل لأصول الساميين استقرارا فيها فكانت تدفعهم دائما للهجرة والتنقل ، ولا شك ان الضيق بلغ حدا كبيرا حتى تدفع

الكثيرين من شعوب شبه الجزيرة لأن تأخذ طريقها عابرة باب المندب الى الصومال وتنتشر فى الحبشة والسودان وما تزال فى هجرتها مكتنفة وادي النيل حتى تنتهي الى سواحل البحر الأبيض المتوسط بينما أخذت فئة أخرى طريقها الى ابطاح سوريا وانتشرت بفلسطين وجبل لبنان آتية من جنوبى الفرات (أنظر هيرودتس ص ٤٦٨ من الترجمة العربية طبعة بيروت سنة ١٨٨٧ م) .

وكانت هجرة هذه الفئة مقدمة لقيام الفينيقيين والكنعانيين والموآبيين ولا شك ان لحيوية الشعوب اثرا فى مدى بلوغ هجرتها . فان أقلها حيوية تحل فى أول أرض تصادفها بينما التى أكثر منها نشاطا تأخذ طريقها فى المهاجرة لأقصى حد يمكنها ، وانت لو نظرت لخريطة الشرق الأدنى وأجلت نظرك فيه لوقفت على ما يؤيد هذه الظاهرة فانك تقع فى لبنان على الشعب الفينيقى فى ازمنة التاريخ القديمة ، وهو انشط افراد السلالة السامية اذ بلغ آخر مدى بلغته هجرة الشعوب السامية غربا فى ذلك التاريخ ولم يقف البحر الأبيض المتوسط حائلا امامه فعبره الى اسبانيا وافريقيا الشمالية واختط مدينة قرطجنة التاريخية التى تقوم انقاضها فى ايالة تونس الآن .

هذه الهجرة حدثت فى عهد سحيق من عصور التاريخ، يتراوح بين الألف الرابع قبل الميلاد والألف الثالث حيث عثر الباحثون على آثار فينيقية وكنعانية من الألف الثالث ولغتها سامية وفى هذه الفترة بين ٤٠٠٠ق‌م — ٣٠٠٠ق‌م هاجر اصول العبريين من جنوبى الفرات وعبروا الأردن الى فلسطين ومن هنا عرفوا باسم العبرانيون من عبر نظرا لأنهم عبروا الأردن الى فلسطين (أنظر لنا : تاريخ العرب الجزء الأول) ومن هنا جاءت تسمية فلسطين بعبر الأردن من العبور حيث يراد بلفظ « عبر » فى اللغتين العربية والعبرية معنى واحد لأنها من مادة واحدة ومن مصدر واحد (مراد فرج : ملتقى اللغتين العبرية والعربية ج٢ مادة « عبر » ص ٤٦٩ — ٤٧٤) وهذه الكلمة فى رايى تعود فى الأصل السامى الى مادة « عب »بمعنى دخل وداخل وجاز واجتاز فهى تدل فى العربية على شرب الماء وكرعه اى ادخاله بدون نفس وفى السريانية بمعنى

الدخول وكهذا بمعنى الغابة نظرا لتداخل اشجارها وفى العبرانية يراد بها الكثيف أى المتداخل بعضه فى بعض وفى الجبشية مفهومها العل أى الضحم أو المتداخل العضلات ومن المادة نفسها لفظة غاب فى العربية بمعنى الشىء الذى دخل والشىء المتداخل (أنظر لنا : معجم اللغات السامية مادة « عب »

« للبحث بقية »

« اسماعيل احمد أدهم »

٤ ـ الصلات بين الاسرائيليين والعــرب منذ أقــدم العصور الى الآن (٣) *

— ٢ —

قلنا أن مادة « عبر » مشتقة فى اللغات السامية من مادة « عب » بمعنى دخل وداخل وجاز واجتاز . ولما كان العبرانيون الأول قد اجتازوا الأردن وعبروه فلذلك سموا عبرانيين . غير أن هذه فرضية لا يرضى عن تفسيرها بعض الباحثين ويرون فى تسمية ابراهيم بالعبرى فى أور الكلدانية قبل دخول العبرانيين ارض فلسطين تكأة يستندون اليهود لرد هذا التفسير . والواقع أننا نعرف من التوراة أن ابراهيم كان يعرف بالعبرى قبل أن يكون أبا لاسحاق والاسرائيليين . وانه سئل حينما كان فى كور الكلدانية عمن يكون؟ فاجاب بأنه العبرى . فكأن اصطلاح عبرى وعبرانى كان مستعملا قبل اجتياز اليهود الأردن الى فلسطين .

الحقيقة أن رواية التوراة غير واضحة وليست مدعمة بالمباحث الأثرية الا انه لا يمكننا أن ننكر من وجهة تعرف الشعب الاسرائيلى أن أصول اليهود كانت بالعبرانيين فى كلدانية . ونحن لو لاحظنا ما يقوله القس أ . هـ . سايس من أن المكتشفات الأثرية لم تلق ضوءا يرشدنا الى معنى الكلمة الحقيقى وأن التوراة المرجع الكتابى الوحيد ساكت فى هذا الصدد ، وأن الغموض من لوازم « عبرانى » حتى انه يرجح بأنه لا معنى لها فى اللغات السامية (أنظر سايس التاريخ القديم للعبرانيين لندن ٨٩٧ ص ٥) الشىء الذى دفع المؤرخ المشهور المسيو يوتران الى أن يقرر أن لفظ عبرانى مشتق من اللغة السورية القائدة لجذع التورانى من كلمة « ايبر » التى هى اسم طوتم اعتقد طورانيو مابين النهرين انهم منحدرون من نسله . ومن هنا تحرك باحثو الأتراك ليبرهنوا

---

* الشمس : ٢ سبتبر ١٩٣٧ ، ص ٣ وما يلى .

على أن العبرانيين ليسوا من الشعوب السامية وانما هم من الجذع التورانى (أنظر كتاب المجمع التركى للغة عام ١٩٣٦) .

هذه الدعو الجديدة التى يدافع عنها الباحثون الأتاك ويوفقهم عليها الكثيرون من باحثى التاريخ الاسرائيلى دفعت بعض علماء الاثنولوجيا الى بحث الشعب الاسرائيلى اثنولوجيا وانثروبولوجيا من حيث الشعر والدم وخرجوا بما يؤيد دعوى الباحثين الأتراك فنحن نعلم من المباحث العلمية فى الدم أن امتزاج دم بعض الناس بغيرهم يحدث تخثرا فى الكريات المحراء . ومن المعروف أنه لا يمكن نقل الدم من انسان لانسان فى حالات ضعف الدم الا أن تثبت ان الدمين متجانسين لا يحدثان تكتلا وتجمعا ينجم عنه الخطر على حياة الفرد . ومما ثبت من مباحث العالم النمساوى كارل لاندشتييز من علماء معهد روكفلر بأمريكا أن التكتل الحادث فى الكريات الحمراء من أثر الامتزاج بين الدماء والاختلاط يجرى على قاعدة وسنة طبيعية .

ومن الثابت لنا عن أبحاثه أن هنالك أربعة ضروب من دم الانسان يختلف أحدها عن الآخر اختلافا جوهريا وأنه فى الامكان تقسيم البشر الى أربعة جموع حسب نوع الدم يجرى فى عروقهم .

ومن السهل ان يحدث امتزاج الدماء بين أفراد كل جمع دون أن يحدث التكتل والتجمع فى الكريات الحمراء بعض ما اذا مزج بدم فرد من جمع آخر فالتكتل شىء لابد منه .

نحن نعرف أن الدم يتركب من سائل صاف ضارب للصفرة تسبح فيه دقائق تعرف بالكريات . ومن هذه الكريات الكريات البيضاء والحمراء . وسبب التكتل يرجع لوجوده مادة فى سائل الدم الواحد تفعل فى مادة اخرى من الكريات الحمراء التى بدم الثانى فتتكتل كما أن الكريات الحمراء نفسها مادتين الأولى تدعى (أ) والثانية (ب) اذا اتصلتا بسائل الدم سببتا التكتل والتخثر . فالفريق الأول من البشر لا يوجد فى دمائهم شىء من هاتين المادتين . والفريق الثانى تجد المادة (أ) فى دماء أفراده الثالث تجد فى دماء (أ) و (ب) .

وهذه الصفة المتصلة بالدم اذا تأصلت فى الدم إستمرت مدى الحياة . وثبت أن هذه الصفات تورث الى النسل قاعدة مندل المشهورة فى علم الوراثة (انظر مجلة التاريخ الأمريكى الطبيعى بنيويورك عـددى يناير وفبراير ١٩٢٦) .

وقد استعان الباحثون بهذه القواعد وخاصة هيروشفلد ، وخرج هؤلاء الباحثون بأن لكل شعب دليله الدموى من هذه الفرق الأربعة . وقد بحث جماعات اليهود فوجد أنهم ليسوا جماعة واحدة لها دليل دموى واحد بل هم جماعات يتفق دليل كل جماعة منهم مع الدليل الدموى للشعوب التى يعيشون بين ظهرانيها . وهذا يرجع لتأصل الصفة الدموية للشعب الذى هم يعايشونه فى دمائهم الا انه ثمت ما يثبت أن هنالك صيـلة دموية بينهم وبين الشعوب التورانية (أنظر الدكتور لاند شيتنير فى كتاب الدم وتوزيع أجناس البشر ص ١١٨ ــ ١٢٧) . فاذا لاحظنا أن أسماء اليهود الأول وأسماء البلاد التى نزلوها وأقاموا فيها فى عصورهم الأولى ترد الى الجذع التورانى أصبحنا فى حيرة فى صدد نشأة اليهود وأصـلهم خصوصا ونحن نعلم أنهم أتوا أرض كنعان من أراضى ما بين النهرين ، وكان للتورانيين فى هذه المنطقة حضارة قديمة هي حضارة شعب سـومر . فمن الراجح جدا أن يكون العبرانيون جماعة من السومريين نزلوا أرض كنعان وانقطعت صلتهم بتورانى ما بين النهرين وتبدلوا من لغتهم السومرية لغة الساميين التى تطورت معهم الى لغة العبرانية القديمة . هذا اذا صح أن العبرانيين من أصل تورانى .

نحن لا نرجح أحد الظنين : أن العبرانيين ساميون أم تورانيون ؟ وان كانت المباحث الأخيرة فى التاريخ الاسرائيلى تميل لاثبات وجهـة نظر الباحثين الأتراك فى تورانية شعب اسرائيل .

يقول الباى رشيد تانكوت فى محاضرته بمجمع اللغة التركي لسنة ١٩٣٦م « ان نظرية الشـمس اللغوية التى بنيت ماهيتها تقرر ان اللغة السومرية التى تعد بحق أقدم اللغات المرتقية . وهى من الجذع التورانى

ذات صلة قرابة باللغة العبرانية التى تعد لهجة متطورة عنها ، وكما قرر زميلى الباى صباحت أوركاى أن معنى الماء بالسومرية لفظ (آل) التى هى قرارة الألفاظ « جال » و « كال » و « هال » و « آل » التورانية تجدها قرارة كلمة « بيكال » البحيرة المشهورة فى آسيا الوسطى وهى ذات صلة بلفظتى « هال » و « كال » العبرانيتين التين تفيدان معنى البحيرة والقارب والنهر .. ولو مضيت أعد الأوجه التى تلتقى فيها اللغة العبرية بالسومرية فكأنى سأمضى لأعد كل الفاظ اللغتين .

وانى لأذكر لصديقى الأستاذ اسماعيل حقى بحثا لسنين خلت اثبت فيه انه لا يزال بقية لذلك فى التركية الحديثة فى قولهم (أورخان) معنى أمير القلعة أو الأرض التى أحيطت بالخنادق والآكام ، وأور هذه هى المدينة التى رحل منها العبرانيون .

ونحن لو بحثنا فى آباء اليهودية الأول لأمكننا ان نجد الصلة بينها وبين الأصول التورانية مع ابتعادها عن الأصل السامى فاسم « تارح » محرف عن « تاراخ » و « آذر » عن « آذر » التورانية لمعنى العالى ومنها أذربيجان بمعنى أكمة العظماء العالية لأن معنى بيجان العلماء .

ولنا أن نضع نهاية لهذا البحث بقول المستشرق اللغوى الألمانى الكبير هـ. جـ. بيكر :

(ان مسألة تورانية أو سامية اليهود من المسائل التى لا يصح أن يبدى فيها الراى الآن لأن أدلة كل فريق لا تكفى لترجيح نظريته ، والشعب اليهودى الآن من الوجهة الانثروبولوجية قريب من التوران ومن الوجهة اللغوية تقترب اللغة العبرية من مجموعة اللغات السامية ، غير أن نظرية الأتراك الجديدة عن أصل اللغات توجد صلة قوية من القرابة بين لغتهم السومرية واللغة العبرانية حتى انه يمكن بحق أن نعتبر اليهودية لهجة من السومرية

(غير اننا لا يمكننا ترجيح تورانية اليهود الا بعد أن يقدم القائلون بذلك فرضية تفسر المظاهر التى تربطهم بالساميين) .

المجلة اليهودية الدورية مجلد (١٨) سنة ١٩٣٧ عدد ٣ ص ٨١١ — ٨١٧ .

— ٣ —

مهما يكن من أصل العبرانيين فمما لا شك فيه أنهم رحلوا لأرض كنعان من أور الكلدانيين ونزلوا فلسطين . وسفر التكوين صريح فى الدلالة على ذلك (انظر نينشس فى كتابه العهد القديم على أن قحطا أصاب العبرانيين فى فلسطين فاضطروا أن يسيروا غربا وينزلوا مصر (نعوم بك شقير : تاريخ سيناء القديم والحديث ج ١ ص ٤٤٥) .

ثبت أن الاسرائيليين هبطوا مصر واستقروا فيهــا مدة من الزمن ، وأقاموا فى شرق الدلتا فى أرض حاسان . وكانت مصر تحت حكم الهكسوس فعاشوا معززين مكرمين ، فلما خرج الهكسوس من مصر وقعوا تحت اضطهاد المصريين فاضطروا للخروج تحت قيادة موسى زعيمهم السياسى وساروا الى سكوت فايثام ففم الحيروث على البحر الأحمر ولحقتهم جموع جيش فرعون مصر ، غير أن الحظ مكنهم من عبور الخليج . فلما هم المصريون باللحاق بهم أطبقت المياه عليهم فتراجعوا وهنالك مكث اليهود فى طور سيناء أكثر من أربعين سنة فى أرض مدين حيث ينزل الاسماعيليون (أنظر مجلة الهلال السنة الرابعة ص ٤٩٧ — ٤٩٩ ، وص ٥٤٢ — ٥٤٣) والاسماعيليون عرب يقيمون فى منطقة تمتد من حويلة الى سور وسولر عند برزخ السويس وحويلة يغلب على الظن أنها خولان فى شــمال اليمن فكأنهم كانوا ينزلون الحجاز ونجد وأرض مدين وبرية سيناء وبرية فاران الواقعة شمال برية سيناء فى العقبة . ويعتبر هذا الاتصال أول صلة بين اليهود والعرب ، بين البطون الاسرائيلية وقبيلة الاسماعيليين العرب. وقد مكث موسى بقومه أربعين سنة فى أرض طور سيناء ثم نزل فلسطين واستقرت جموع اليهود فيها . وهذا الاستقرار حدث فى زمان قديم حتى أن الأستاذ هومل فى كتابه المأثورات

العبرية القديمة كما تبدو من الآثار ص ١٩٦ و٢٤٥ — ٢٦٢ و٣٢٣ — ١٣٢٧ استنادا على جلازر يقرر أن أقدم نص أثرى عثر عليه وورد فيه لفظ عبرانى وجد فى الآثار المعينية فى جنوب بلاد العرب مقترنا باسم الملك أمى صادوق « العلم صادق » ويستدل من الأثر على أن بلاد العبرانيين حوالى غزة بفلسطين وما صاحبها من الأراضى حتى الأردن فى ذلك التاريخ .

ولقد كان لمكوث الاسرائيليين تحت قيادة موسى أربعين سنة فى أرض مدين بسيناء اثر كبير فى تغيير طبائعهم اذ نشأ جيل جديد شجاع الف حياة الصراع والجلاد وكان نواة لتأسيس الدولة الاسرائيلية بين ١٠٠٠ — ٩٠٠ قبل الميلاد .

« للبحث بقية »

« اسماعيل احمد ادهم »

٥ ـ الصلات بين الاسرائيليين والعـرب منذ أقـدم العصور الى الآن (٤) *

مكثت العبرانيون قبائل متبدية فى شرق الاردن فترة من الزمن فى نضـال ونزاع بين الأسباط المختلفة التى تفرقوا اليها وكانت أسباط بنى اسرائيل تبلغ الثلاثة عشر هم :روبين وجادو افرايم مناسى وبنيامين ويهوذا وسيمون ولاوى وايساكر وآشير وزابلون ونفتالى ودان . وهذه الأسباط التى انقسم لها بنو اسرائيل دخلت فى صراع مع القبائل الأخرى ، قبائل مؤاب وعمون فى الشرق وقبائل العماليق والكنعانين والآمورين والادوميين والمدينين فى الجنوب . ولما كانت أراضى شرق الأردن ضيقة وقاحلة ولا تخرج عن كونها رمالا مترامية الأطراف ، فكر العبرانيون أن يعبروا الأردن وينزلوا بفلسطين . وكانت الظروف تؤاتيهم لذلك نظرا لأن الكنعانيين كانوا قد فقدوا وحدتهم وتفرقوا شيعا لكل مدينة من مدنهم حاكمها الآمر المستقل ولا توجد رابطة توحد بينهم فهاجمهم العبرانيون وكان صراعهم مع الكنعانيين مشكلا لانهم كانوا رجال حرب وجلاد بعكس الاسرائيليين الحديثى العهد بفنون الحرب غير أن تفرق كلمة الكنعانيين ساعد اليهود على امتلاك فلسطين .

عبرت جموع الاسرائيليين الأردن بعد أن هزموا الأموريين عبر الأردن تحت قيادة يشوع ولاقوا الكثير من الصعوبات فى الاستيلاء على المدن لتحصنها وراء الأسوار والخنادق واليهود لم يعرفوا حروب الحصان حتى أن مدينة « أريحا » أول مدن فلسطين لما سقطت فى أيديهم أرجعوا سقوطها لعناية الرب بهم (يشوع ٥ـ٦ وقد تحول الصراع بين الكنعانيين والاسرائيليين من صراع استعمارى اقتصادى الى حرب دينيـــة وامتدت من عبر الأردن حتى البحر الأبيض . وتحركت أسباط اللاويين وسيمون ويهوذا مكتسحة ما أمامها غير أنها توقفت عند مدينة « زيخم » التى تقوم على أنقاضها نابلس

---

* الشمس : ٩ سبتمبر ، ص ٣ وما يلى :

لثباتها فاضطر سبط يهوذا أن يرفع الحصار عنها ويسير جنوبا يحتل المناطق الصخرية وينزل بها . وكانت حركته سببا لقطع صلاته مع سبطى اللاويين وسيمون اللذين بقيا يقاتلان فى الشمال حتى سقطت لهما مدينة « زيخم » وملكاها الا أن الكنعانيين كثروا عليهما وشتتوا شملهما واضطرت بقايا جموع سبط سيمون أن تندمج فى سبط يهوذا الذى نزل جنوبا (انظر يشوع الأصحاح الخامس عشر) . أما سبط دان فقد نزل على الساحل بعد أن هزم الكنعانيين فى جبل افرايم غير أنه لم يجد سبيلا للعيش على الساحل وخاصة أن الفلسطينيين كانوا ينزلون على الشاطىء فاضطر أن يتحرك نحو الشمال حتى صيدا التى ملكها وعاش بجوارها على الساحل وعاش بجانب سبط دان سبطى ايساكروز ابلون فى مسالمة وهدوء ويمكننا أن نلخص تاريخ هذه الدورة بأنها صراع الكنعانيين واسباط بنى اسرائيل حول الأرض واستعمارها وقد نجح الاسيرائيليون فى الاستيلاء عليها واستعمارها .

عاشت الاسباط التى انحدرت من صلب يوسف فى شرق الأردن ونزلت يهوذا فى الجنوب وبقية الأسباط نزلت شمال سبط يهوذا ، وهذه الفترة من تاريخ بنى اسرائيل فترة الفتوة والابطال تشكل دورة هامة من تاريخهم القديم دورة كلها بطولة وذكريات خرج بها الشعب الاسرائيلى فيما بعد على انه شعب الله المختار .

ان فترة التكون فى تاريخ شعب اسرائيل تتصل بدورة من أدوار البطولة وتكاد تعتبر هذه الفترة فى تاريخ الاسرائيليين كالفترة التى سبقت تكون المدائن الاغريقية فى تاريخ اغريقية والتى تعرف بالدور الخرافى .

والحروب التى نشبت بين الاسرائيليين والموآبيين والكنعانيين وانتهت الى اجلاء الأولين وادماج الآخرين فى شعب اسرائيل حافلة بالذكريات والمآثر وقد سجل العهد القديم أعمال هذا الدور فى سجله المقدس حافلا بأعمال البطولة والأبطال . واظهر هؤلاء الأبطال جدعون وبفتاح وشمشون الذى عرف بالجبار وليس يهمنا من هذا العصر الذى يشمل فترة طويلة من تاريخ اسرائيل القديم الا صفحته الحافلة بالذكريات واعمال الابطال والتى تركت

وراءها صفحة رائعة من الشعر فيه ذكر للحروب والمحن وبلاء الابطال بجانب القصص الرائقة التى تركتها مبثوثة بين صفحات السفر المعروف «بالقضاة» . وازورع هذه القصص ماحيك منها حول بطولة جدعون وبفتاح وشمشون . غير انه من المهم ان نلاحظ ان هذه الفترة لم تكن مجرد عصرخرافى قام على البطولة والابطال كما ظن القس ء.و. بروكس ، لأن بنى اسرائيل احتكوا بجموع الكنعانيين واقتبسوا منهم مبادىء الزراعة وأصول التجارة وتأثروا بعاداتهم واخلاقهم واشتغلوا بالزرع وحرث الأرض وتنميق البساتين واعتنقوا بالكروم وتاجروا بحاصــلات الأرض الزراعية . وكانت الأســباط الاسرائيلية يعيش فى هذه الفترة افرادها متساوين اذ لم تكن للثروة الفردية اهمية كبرى عندهم وكانت قيمتها ترجع للسبط الواحد .

لقد كان الاسرائيليون بدوا والبداوة اسس ثقافتهم . لهذا عاشــوا اسباطا تتجلى فى السبط روحهم واخيلتهم وبها يحتفظون بكيانهم . ولقد نشأت الفكرة الدينية عند الاسرائيليين متأثرة بالعوامل والمؤثرات التى تكيف تبعا لها الجماعة الانسانية الأولى التى انحدر منها شعب اسرائيل . وطابع الوحدة والاطراد الذى يتمثل فى البيئة التى اكتنفت أصولهم جعل الاسرائيليين يخلصون بصورة من عقيدة التوحيد ولكنها احتاجت لكى تنصب فى قالبها الى وقت طويل . ومن الفكرة الدينية التى هى خليط من عقيدة التوحيد وعقيدة التكثير التى ورثوها عن آبائهم نتيجة إتصالهم بالمصريين القدماء قرونا عديدة أثناء نزولهم فى أرض جاسان درج الاسرائيليون على عبادة « بعل » بحكم التأثر بعقائد الكنعانيين . والواقع أن شــعب اسرائيل لم يتمكن من التخلص من التأثر بالكنعانيين وتقاليدهم الرسيسة الاجتماعية والدينية والاقتصادية . وقد ظهر هنا جليا فى تاريخ اسرائيليين الذين ورثوا ثقافة الكنعانيين التقليدية ودرجوا تحت ظلالها حتى أصبحت هذه الثقافة رسيسة فى نفوسهم .

* * *

نزل الفلسطينيون غرب الأردن واستوطنوا الساحل الجنوبى من فلسطين فى اواخر القرن الثالث عشر قبل الميلاد بعد ان فشلت هجمتهم على مصر وما نزل الفلسطينيون وجمعوا جموعهم حتى أخذوا يثيرون حربا شديدة على أســباط

اسرائل التى تنزل بجوارهم وشعب اسرائيل لاه عنهم حتى تمكن الفلسطينيون من جمع شملهم وتوحـــيد قيادتهم فأصبحوا خطرا على بنى اسرائيل . وفوجىء الاسرائيليون بمهاجمتهم وكان نتيجة ذلك أن استعبدهم الفلسطينيون وفقدوا تابوت العهد فى حروبهم معهم . وملك الفلسطينيون افرايم ودمروا معبد « زبلون » واستعبدوا شعب بنى اسرائيل .

فى ذلك الوقت خرج من صفوف اسرائيل شارول (طالوت) وصموئيل وكان لهما الفضل فى رد الفلسطينيين على أعقـــابهم وقد اشتهرا ببطولتهما وأعمالهما ومآثرهم على الاسرائيليين .

كان شارول من سبط بنيامين وكان يعيش ايام طفولته يرى ويسمع أعمال الفلسطينيين بقومه فامتلأ قلبه نقمة عليهم واحس من نفسه بما يدفعه للوقوف أمام هؤلاء الطغاة حتى أنه على رأس جماعة انقذ مدينة « يابيش » من الأمونيين حاصروها وكادوا يوردون أهلها مورد التهلكة ... وكان نجاح طالوت فى انقاذ مدينة « يابيش » سببا فى شهرته واتت أعماله لتزيد من هذه الشهرة يومــا بعد يوم حتى عد بطل الحرية عند شعب اسرائيل ! وعده الشعب الاسرائيلى رسولا من عند الله ليخلص شعب اسرائيل من آلامه ولهذا أولاه من قبله المكانة العظمى وساعد ذلك طالوت على توحيد بنى اسرائيل وادارتهم بنفسه واخذ يعد الجموع لتخليص الاسرائيليين من تحكم الفلسطينيين وباشتباكه معهم بدأ حرب الاستقلال ووضع النواة لملكة اسرائيل .

« للبحث بقية »

« اسماعيل احمد ادهم »

٦ ـ الصلات بين الاسرائيليين والعـرب منذ أقـدم العصور الى الآن (٥) *

نجح يوناتان بن طالوت نجاحا باهرا اذ غلب كبير حكام الفلسطينيين على أمره غير أن هذا الانتصار آثار الفلسطينيين وجعلهم يجمعون جموعهم لارغام الاسرائيليين للخضوع لسلطانهم ·

وفى « يغماس » شرقى بيت آدن اشتبك الاسرائيليون مع الفلسطينيين وكانوا جمعا غفيرا غير أنهم اخذوا على غرة من المســالك الجبلية بقوات يوناتان فاضطروا للتقهقر غير أن الاسرائيليين لم يتركوهم الا مشتتين ·

وعاش طالوت طول حياته يحارب الفلسطينيين والعماليق الذين ينزلون جنوب الأرض التى نزلها سبط يهوذا ليأمن شرهم ·

فى ذلك الوقت كان داود يعيش بجانب طالوت وقد اشتهر بشجاعته الفائقة وروحه الشاعرة وأغانيه بانتصارات شعب اسرائيل · وكان حكيما بليغا يسحر ببلاغته شعب اسرائيل · وكان من اقرب رفقاء يوناتان ومن المقربين الى طالوت حتى أنه تزوج ببنته ميكال · غير انه تعرض لغضب طالوت نتيجة لما همس به الوشاة فى اذن طالوت فأهدر دمه فاضطر لذلك أن يغادر فلسطين مدة ويقيم مع العماليق · ونجح فى غيابه الفلسطينيون فى هزيمة طالوت وقتله مع ابنه يوناتان وصلبهما على أسوار بيت ستان غير أن سكان مدينة يابيش جلعاد لما بلغهم ما فعل الفلسطينيون بملكهم طالوت ساروا واخذوا جســد طالوت وأجساد بنيه الثلاثة الذين قتلوا واحرقوها وذروها ودفنوا بقايا عظامها وكان مصرع طالت ضربة اليمة لشعب اسرائيل حتى ان كبير قاده « ابنير » جمع جموع اليهود وفلول جيش اسرائيل وسار شرقا حتى ضفاف الأردن وتقدم داود من الجنوب على راس جماعة ونصب نفسه ملكا على مملكة يهوذا

---

* الشمس : ١٦ ديسمبر ١٩٣٧ ، ص ٣ وما يلى ·

واشتبكت طلائع قوات داوت بجموع جيش « ابنير » وانتصرت قوات داوود واضطر ابنير أن ينزل عبر الأردن .

ولم يكن فى ذلك الوقت فى اسرائيل شخصية غير داود تسيطر على النفوس فأخذت الوفود تتوافد عليه فى مدينة «حبرون» وتبايعه ملكا على بنى اسرائيل وذلك حوالى الألف الأولى قبل الميلاد (انظر ماكس لور فى تاريخ الاسرائيليين فصل ٣ وكذا رودلف جيجر فى كتابه تاريخ العبرانيين فصل ٢) .

انتخب داود حاكما للاسرائيليين وكانت مصر وآشور فى نزاع وصراع . وكان هذا التنازع سببا فى انصرافهما عن الاستيلاء على فلسطين واخضاعها لسلطانهما الحربى والسياسى . وكانت هذه الفترة مساعدة شعب اسرائيل لأسس منظمة ولكن ذلك كان يحتاج لذكاء وشخصية قوية وكان داودالشخصية التى يحتاجها الاسرائيليون ليجمعوا كلمتهم . وقد افتتح أعماله بنقل حاضرة البلاد من « حبرون » الى « القدس » وحارب الفلسطينيين وهزمهم وأجبرهم على النزول على حكمه . كما انه تمكن من استرداد تابوت العهد » وفى مهرجان عظيم أتى به الى القدس ليضعه على جبل صهيون . ومن هذا التاريخ اكتسبت بيت المقدس قداستها التاريخية والدينية عند شعب اسرائيل (أنظر صموئيل) الثانى الاصحاح السادس) .

ولقد كان حكم داود سببا فى انتهاء دور وبدء دور ، انتهاء دور البطولة والأبطال وابتداء دور البناء التأسيسى لدولة اسرائيل . وقد كانت حروب داود مع المؤآبيين والآمويين والارمين سـببا فى زيادة شـوكة اسرائيل اذ دانوا لسلطانه ودفعوا الجزية له . (صموئيل الثانى) غير أن الاستقرار لم يدم طويلا وقامت المنازعات فى آل داود بين أبنائه وهذه المنازعات انتهت أخيرا بعد صفحات دامية بوفاة داود وقيام ابنه سليمان على عرش اسرائيل .

بدأ سليمان أعماله بابعاد كل الذين كانو سببا فى القلاقل فى بلاط أبيه داود ونجح بذلك فى القضاء على الدسائس والوشايات والفتن. غير أن سليمان لم يظهر مقدرة حربية كأبيه داود فلقد ثار عليه الآراميون فى الشمال وأعلن

الأدميون استقلالهم فى الجنوب ومع هذا لم يحرك ساكنا ولما رأى ضعفه المؤابيون والأمونيون تشجعوا على اعلان استقلالهم .

كان سليمان رجل ادارة داخلية يعرف كيف ينظم البلاد ويحكمها بالعدل غير أنه لم يكن بصاحب دهاء سياسى ومقدرة حربية وهذا أدى الى انتقاص أطراف دولة اسرائيل التى وضع أسسها داود .

قسم سليمان مملكته الى اثنتى عشرة مقاطعة عين لكل واحدة حاكما مطلقا فى مقاطعته ، وهذه المراكز فى الحكم ساعدت على ادارة البلاد وحسن انتظام أمورها غير أنه كان ميالا للظهور والذبذبة الملوكية وتلك كانت من أسباب تشييده الهياكل والمبانى الفخمة . وكان احتفاظه لكل هذا يتطلب مالا أكثر من ثروة مملكته الفقيرة فاضطر لزيادة الضرائب وتسريح الجنود للتخلص من النفقات . ولجأ الى الأستدانة من هيرام ملك صور وبلغ ما استدانه من هيرام ١٢٠ تولانا (طالتطن وهو كيل يزن ٢٥٠ جنيه فضه و ١٠٠٠٠ جنيه ذهبا) ومن نقود عصرنا حوالى المليون (١٫٢٠٠٫٠٠٠ جنيه) غير أنه عجز عن سداد دينه فتنازل عن بعض أراضى الجليل لهيرام ملك صور مقابل الدين وساق الكنعانيين بالسخرة فى العمل فى المبانى التى يشيدها ولما لم يكف الكنعانيين لجأ للاسرائيليين ودفعهم للعمل فكان تسخيره سببا فى نشأة القلاقل بين العمال .

ومن أهم المبانى التى شيدها الاستحكامات التى أقامها من حول مركز جيشه ومن حول بيت المقدس حتى غدت بيت حصينة صعب نوالها وشيد على جبل صهيون هيكلا وقصرا له حازا أكبر الأهمية فىالتاريخ ! والهيكل الذى اقامه سليمان على جبل صهيون قام على انقاض البناية التى كان بها تابوت العهد على حكم داود وقد كانت صلاته مع حاكم صور سببا فى أن يأتى بأشجار الأرز من مرتفعات لبنان ويقطع الصخور الصلبة من المحاجر القريبة من بيت المقدس ويعد العدة لبناء الهيكل للرب .

بنى الهيكل على مسطح طوله ٤٫٥٠ مترا وعرضه ٣٫٠٠ متر واستغرق بناؤه سبع سنين وكان الهيكل محاطا بمزدوج من الأسوار والجانب الأكبر من المسطح الذى بنى عليه الهيكل كان ردهات حتى أن الداخل للهيكل كـــان يلمح ردهة فسحة محاطة بحجرات الرهبان . وكانت الردهة الداخلية تؤدى اليها ثلاثة ابواب وكانت هذه الردهة وقفا على العبادة وبها محراب القرابين والحوض البرنزى الذى كان يعلو الأرض على هيام اثنى عشر عجلا صبت من البرنز وكان هذا الحوض يرتفع ٦٠و١ متر وطوله ٢٥و٣ متر ولخانة معدنه ٨ سم وكان معدا لشئون الرهبان .

وكانت صلات سليمان بفرعون مصر وملك صور سببا فى تبادل التجارة والثقافة . واخذ شعب اسرائيل يحتك بحكم هذه الصلات بثقافات جديدة واصبحت بيت المقدس مركزا عظيما للتجارة والثقافة وطار اسمها فى العالم القديم وغدت كعبته .

غير انه من المهم أن نحفظ أن اسراف سيمان واخذه بأســباب الحياة المترفه كان سببا فى تذمر الاسرائيليين اذ ضاقوا بالضرائب التى يفرضها عليهم عماله ولاته حتى روبعام من سبط افرايم ثار عليه انه هزم واضطر للجوء لمصر .

توفى سليمان بعد أن حكم ثلاثين عاما وكان موته خلاصا لشعب اسرائيل من سلطانه غير أن أسباط بنى اسرائيل لما اجتمعت فى «شكيم» لتتويج رحبعام بن سليمان اشترطت عليه التخفيف من قسوة أبيه ونيره الثقيل (الملوك الأولى ١٢ — ٤) غير أنه استمع لمن حوله من رجال ابيه فرفض التقيد بمثل هذا الشرط وكان ذلك سببا فى أن ينشق الاسرائيليين الى جماعتين واحدة فى الشمال تحت حكم « روبعام » الذى عاد بوفاة سليمان من مصر وعرفت هذه الدولة « بدولة اسرائيل » وواحدة فى الجنوب تحت حكم « رحبعام » شاملة مدينة بت المقدس وسبط يهوذا وعرفت بدولة « اليهودية » أو « يهوذا » .

وكان هذا الانقسام سببا فى أن يزول سلطان الاسرائيليين تدريجيا عن الأطراف التى بقيت لهم من ايام سليمان ووقع العداء بين الدولتين دولة يهوذا واسرائيل . ولما كانت دولة يهوذا تملك الأراضى المقدسة ، لهذا حافظت على التقاليد الاسرائيلية القديمة وخلصت من تأثير الفنيقيين بعكس دولة اسرائيل الشمالية التى عملت على احياء المدن المقدسة الأولى ومالت لعادة «عشتروت» و « بعل » من آلهة الفنيقيين . وكانت دولة اسرائيل مكونة من أسباط مختلفة وهذا كان من أسباب الشـــقاق والنضال الذى انتهى بدولـــة اسرائيل نحو النهـــاية .

(انتهى)

« اسماعيل أحمد أدهم »

٧ ـ علم الأنساب العربية *

دراسة وتحليل

« كان نظام تعدد الأزواج والتوطمية سائدا عرب الجاهلية بجانب نظام الزواج الخارجى ، وبذلك لم تكن نسبة لأناء للأباء انمـا كانت للقبيلة فى الغالب وأحيانا للأم . اما سلاسل الأنســاب التى تنسب للجاهليين فلم يكن عرب الجاهلية يعرفونها وهى من صنعة الرواة والنسابين فى القرن الثانى للهجـرة .

وفكرة الانساب بدأت وجودها لما أسس عمر خليفة المسلمين ديوان الخراج وراعى فى تقييد الاسماء وتدوينها اعتبارين الدينى والعقلى ، وكان هذا مقدمة بعد قرن من زمان لوضع شجرات الأنساب » .

سـبرنجر

« أعراب الجزيرة اليوم يجهلون فكرة النسب والأنساب ولا يتذكرون أكثر من بطن أو بطنين فى سلسلة اباءهم » .

دوتى

« لما كانت وتيرة الحياة فى شبه جزيرة العرب لم تتغاير كثيرا عما كانت عليه منذ القدم ، فلنا أن نحكم بخطل الرأى القائل بأن للعربى قدرة عجيبة فى حفظ انسابه أبـا عن جد الى اقدم الأزمان ، لأن مثل هذا الرأى لا يتفق وما نخرج به من دراسة أعراب اليوم » .

البرنس ليون كايتانى

---

* مجلة الحديث : حلب ، ١٩٣٨ .

توطئة

« كيان المجتمع الشرى وما تأخذه من القوالب والمظـــاهر انما يتوقف على منتوج الصـــلات المتبالة القـــائمة بين المؤثرات المختلفة التى يختص بها المحيط الاجتماعى والمحيط الطبيعى »

بنيامين كيــد

ان دراسة ظاهرة الانساب عند العرب القدماء كمظهر للصلات العائلية بين أفراد سلالة بعينها ، أو بمعنى اشمل كمظهر لصلات القرابة بين القبائل العربية من وجهة عامة وبين البطون والأفخاذ من وجهة خاصة ، مع صرف جانب كبير من التدقيق لسلاسل الآباء والأجداد ونسبة الأبناء لهم ، لا يمكن أن يخلص بها الباحث مجردة عن دراسة العوامل والمؤثرات التى كونت قرارة طبيعة العنصر العربى .. ذلك لأن ظاهرة الأنساب من حيث هى مظهر لصلات أجتماعية انما تتأثر وتتهذب بما فى المحيط الذى يكتنفها من فواعل اجتمـــاعية وطبيعية ، فتتباين مظاهرها بتباين الظروف التى تترك أثرها الثابت فى البيئة.

على هذه الأسس التى تستمد قوتها من ساحة علم الحياة سنتزود بكثير من القواعد والأصول التى لا شك ستكون ذات فائدة كبيرة لدراستنا ظاهرة الأنساب عند العرب القدماء اذ ستجعل للبحث مبادىء واصول سنمضى فى ضوئها وننتحى بذلك نهجا علميا تحليليا فى مبحثنا تكون اقرب للحقيقة من كل الدراسات التى تناولت ظاهرة الأنساب بالبحث والتحليل .

— ١ —

البداوة أس ثقافة العرب التقليدية (١) والبداوة شىء يتصل بكل القبائل التى تعيش متبدية وجميع ما يتصل بالبداوة أس من الأسس التى تقوم

---

(١) المجلة الجديدة م ٦ ج ٥ ص ٢٠ — ٢٣ .

عليها نواحي الحياة عند البداوة ، اذ البداوة لأهل البادية بداية الحياة ، لأن فيها تتجلى روح القبيلة بها تحتفظ الجماعة ببقائها وتصون كيانها ، ومن مجموع التصورات والادراكات التى تتمثل لأهل البادية تنشأ الفكر الدينية ثم اللغة ثم ينشأ الفن ، ومن بعد ذلك تتجور الاخلاق فتأخذ طابعا خاصا ، ومن ثم يتكون قانون العرف البدائى . ومن غير المستطاع أن تنفك جمعية انسانية طبيعتها البداوة عن كل ما توارثته فتنسلخ عن كل ما انتقل اليها عن اسلافها الاقدمين ، ثم تستطيع بعد ذلك ان تحتفظ بكيانها الأصيل من غير أن يهتز لذلك التغيير الطارىء اعماق وجودها هزا عنيفا (٢) حتى ان الاسلام نفسه لم يقدر مع كل ما أحدث من اثر أن يغير من العرب طبيعتهم وأن يبدل منهم اخلاقهم واخيلتهم ، ذلك لأن طبيعة العرب المطبوعة على البداوة ومايتبعها من مظاهر لا يمكن تغييرها الا بتقطيع أسباب البداوة فى نفوس الأعراب بأدلاقهم لحياة حضرية تتقطع معها أسباب البداوة فيهم ، وهذا لمـــا كان ليس فى مقدور الاسلام الذى هو كعقيدة دينية اتى بها الرسول محمد ليس الا مظهرا من الطبيعة العربية الآخذة بأسباب التبدى ولهذا ظل العرب بعيدين عن الاستراك فى الحركة الثقافيةالتى قامت فىكيان المدنية الاسلامية ولم يقوموا الابدور ثانوى فى بناء الحضارة الاسلامية (٣) .

فاذا لاحظنا أن البداوة نظام تقوم فيه توزيع الثروة على اساس مستمد من الأسلاب والمغانم من جهة (٤) وعلى الرعى والصيد وبعض الزرع من جهة أخرى (٥) لهذا كانت الحياة الاقتصادية غير مستقرة على أساس القبائل أهل البادية لأنها تستند على الغزو ومهاجمة القوافل والاغارة على القبائل

---

(٢) الرسالة م ٤ ص ٤٥٠ و Islam Tarihi ج ١ ص ٥٨ .

(٣) ابن خلدون فى المقدمة ص ٤٧٧ — ٤٨٧ واحمد أمين فى فجر الإسلام ج ١ ص ١٩١ و Islam Tarihi ج ١ ص ٥٨ .

(٤) القرآن وتأليف القلوب « راجع الأب لامنس ج ١ ص ٧٥ » معهد الاسلام ومذكرة De Geoje ص ٤ ومن مصادر التاريخ الاسلامى ص ٣٤ .

(٥) زيدان فى كتابه العرب قبل الاسلام ص ١٦٥ .

الأخرى والأقاليم والدساكر المتحضرة التى تقوم بجانب منازل البدو ، ومن التنقل بين المراعى وبعض الزرع بجانب العيون والآبار ومسالك السيول فى الوديان . وهذا يعرض البدو كثيرا لأخطار القحط والمجاعات كما يجعل وسائل عيشهم ضيقة السبل ، وهذا يضطر القبائل للتنقل دائما فى طلب ارتياد المراعى وانتجاع المياه ، وتأخذ فى التخلص من اسباب الزيادة فى الاستملاك خصوصا اذا ما قام دون ارتحالها موانع طبيعية ، والى وسائل التخلص من أسباب زيادة الاستهلاك وأد البنات (٦) .

ونحن نعرف من التاريخ ان العرب كانوا على عادة وأد البنات فى الجاهلية حتى ان القرآن حرم عليهم ذلك (٧) وكان نتيجة ذلك أن كان يأتى وقت على القبيلة لا يجد رجالها لأنفسهم نساء بنسبة عددهم فيضطر كل جماعة من الرجال الى المشاركة فى امراة واحدة . وهذا النظام من الزواج يعرف بنظام تعدد الأزواج وهو شائع بين القبائل البدوية فى العالم و يزال البعض من هذه القبائل فى بعض أطراف العالم دارجا عليها (٨) وفى مثل هذا النظام يتعذر أن يعرف الأب على وجه التحقيق ، فاذا ولدت المراة فان المولود ينسب الى امه أو قبيلته .

ويتفق علماء الاجتماع على أن هذا النظام كان سائدا عند الجاهلية (٩) ويذكر «استرابون» الجغرافى الرومانى المشهور عن العرب أنهم كانوا على

---

(٦) داروين فى أصل الانسان فصل ثالث .

(٧) القرآن سورة ـــ ٨١ ـــ الآية ٨ ـــ ٩ والسورة ـــ ٦ ، الاية ١٥١ والسورة ـــ ١٧ ـــ الآية ٣١ .

(٨) G. H. Von فى Vyages and travels Various Parts of The World, London ص ٦٦ وانظر Seemanu فى Voyage of Hard ج ١ ص ٦٦١٤٧ وكذا انظر King فى Jourh Etkn. Soc. Lon. ج ٢ ص و Erman فى Zeitochrift fur Ethnologie ٣ ص ١٦٣ و Wertermark فى الفصل العشرين من كتابه تاريخ الزواج .

(٩) Blachmar فى Elements of Sociologi

هذا النظام دارجين (١٠) وان ذكور أسرة بعينها يتزوجون بامرأة واحدة (١١) ومن الملاحظات التى يبديها استرابون الذى عاش حوالى تاريخ الميلاد يتحرى الباحثون فى حالات الاجتماع ليقرروا ان نظام تعدد الأزواج كان سائدا فى بلاد العرب وان النسبة لم تكن للاباء ، وان الجاهليين كانوا دارجين على نظام الأمومة ، النسبة عندهم للأم أو القبيلة (١٢) .

— ٢ —

يعتمد الباحثون الذين يسندون الى العرب نظام الأمومة وتعدد الأزواج — من الرجال — فى عصورهم الأولى ، على أن الساميين ومهدهم قلب شبه الجزيرة نشؤا فى فلواتها ومنها خرجوا فانتشروا فى الشرق الأدنى والحبشة ، وتفرعوا عناصر وشعوبا ، فكان فرع منهم العبريون وفرع آخر الأراميون وهؤلاء انتشروا فى شمال الجزيرة من جهة ما بين النهرين وسوريا وأرض كنعان كانت حياتهم البدائية قارمــة على أســاسين : الطوتمية والزواج الخارجى (١٣) ولما كان العرب هم فرع من الدوحة السامية ، قد بقوا فى شبه الجزيرة ولم يخرجوا منها الا فى صورة أمواج بشرية صاخبة فى بعض ادوار التاريخ ، الا انهم سرعان ما كانوا ينحسرون الى قلب الجزيرة موطنهم ومستقر عنصرهم فى التاريخ،لهذا رجح الباحثون منالغربيين من هذه الأسباب مجتمعة: ان العرب كانوا على نظام الطوتمية والزواج الخارجى .

أما الطوتمية فهى مظهر احتام القبائل الفطرية للكائنات التى تحف بها واعتقاد القبائل بعلاقة نسببينها وبين واحد من هذه الكائنات مع اعتقادأفراد كل شق Sex من ذكور واناث القبيلة بطوتم خاص . ويوجد لكل فرد زياد

---

(١٠) Strab فى Book XI ، فصل ١٣ ص ٥٢٦ وكذا Book XV فصل ٤ ص ٧٨٢ :

(١١) المرجع السالف الذكر .

(١٢) G. Wilken فى Die Matriarcht beidea alten Arabians وكذا أنظر W. Robertson Smith فى Kinship and Marriage in Eerly Arabia

(١٣) Euvald فى Geschichte des Volhes Israel ج ص ٣٠٦

Lengerke فى Kommentes uber die Genesis ص ٢٤٨

عن طوتم قبيلته وطوتم شقه طوتمه الخاص . اما طوتم القبيلة فيشترك فى تقديسه كل افراد القبيلة ويعتقدون انهم جميعا من سلالته وانه جدهم الأعلى وانهم من دم واحد مرتبطين بعهود متبادلة ترجع لذلك الطوتم الذى هو عادة نبات أو حيوان أو ماشاكل . وللطوتم اعتباران : اعتبار دينى واعتبار اجتماعى .أما الاعتبار الديني فهو مظهر لمابين الفرد وطوتمه من العلاقة المتبادلة اما الاعتبار الاجتماعى فهو مظهر للحقوق المتبادلة بين افراد القبيلة التى ترجع لطوتم واحد (١٤) .

والطوتمية ترجع من حيث نشأتها لجهل الانسان الأول بنظام تسلسل الأشياء فى الطبيعة فان جهل الانسان بالحقائق البيولوجية جعلته فى بعد عن تصور حقيقة الصلة القائمة فى اتصال الرجل بالمرأة وانتاج الخلف . وهذه الظاهرة لا نزال نلمسها الى اليوم فى كثير من القبائل الفطرية وعلى الأخص قبائل ملينزيا . وهذا الجهل كان الدافع الوحيد لتصور صلة خفية بين مجىء الأولاد الى هذا العالم ومظاهر هذا الوجود . وكثيرا ما كان هذا الجهل يقترن بالايمان بأن مجىء الأولاد يرجع لأرواح خفية ، وأن وجود غشاء البكاره يمنع هذه الأرواح من غشيان المرأة والايتاء بالأولاد . والطوتمية كمظهر لهذا الجهل تقوم على ثلاثة اسس :

الأول : اتفاق القبيلة على كائن تعتقد بأنه الجد الأعلى لها .

الثانى : انتساب الى هـــذا الكائن .

الثالث : عبادة هذا الكائن وتقديسه .

ومن شروط الطوتمية : الزواج الخارجي اى اتخاذ النساء من افراد طوتم آخر للاعتقاد بأنه لا يمكن قيام صلة جنسية بين افراد طوتم واحـــد لتخيل وجود هذه القرابة بين افراد الطوتم الواحد . كما ان من شروط قيام النظام الطوتمى الأمومة اعنى الانتساب للأم ، وبذلك تتقطع فكرة النسب والأنساب فى المجتمع الدارج على النظام الطوتمى .

---

(١٤) James G. Irager فى Ydemism and Exogasmy

كان الزواج عند العرب القدماء على عدة ضروب ، وأبسط هذه الضروب الزواج المشترك ، وهو أن يشترك الذكور فى الزواج بالاناث ، وهذا الضرب كان شائعا فى عصور التاريخ الأولى وهو مجردعن القيود وتطورعنه مع الزمن زواج المساكنة وهو أن يساكن الرجل المراة مدة حملها ، وتمخض عن هذا الضرب زواج المتعة . وقد ظل الضرب الأخير معروفا عند العرب حتى القرن الرابع عشر للميلاد (١٥) حتى أن قبيلة «زبيد» النازلة على الشاطىء الاسيوى من البحر الأحمر كانت تجرى على ضرب من الزواج المؤقت الاختيارى حيث يساكن الرجل المراة باختياره مدة حملها وكان ذلك على عهد «ابن بطوطة» الرحالة المغربى الشهير (١٦) .

فاذا لاحظنا ان منشأ الجماعية هو الأم نظرا لأن لها من عاطفة الأمومة ما يجعلها تحتضن أولادها وتدافع عنهم وتلوذ عنهم (١٧) ولذتها فى ذلك الرابط الذى عين اجتماع العائلة المركز النابض بنبضات الحياة الاجتماعية (١٨) كان لنا أن نرى فى نظام تعدد الأزواج — الرجال — صورة بدائية لانتظام الحياة الزوجية على أساس ، ونحن نعرف أن نظام تعد الأزواج هو نظام يكون فيه للمراة فى وقت واحد عدة أزواج ، وعادة هؤلاء الأزواج من غير قبيلتها اذا كان المجتمع دارجا على نظام الطوتمية . والعرب فى الجاهلية كانت دارجة على هذا النظام يثبت من ذلك أن ظروف الحياة وعواملها ومؤثراتهاكانت تسوق الى هذه النتيجة (١٩) فضلا عن أن الروايات متضافرة على كونهمف على هذا النظام دارجين (٢٠) ولو نظرنا للنصوص الأثرية لوجدنا ما يثبت درج العرب

---

(١٥) cl. Huart فى Histoire des Arabes ص ١٦

(١٦) ابن بطوطة ج ٢ ص ١٦٨ .

(١٧) أنظر Blackmar Elements of Sociology ص ٧

(١٨) Guidding فى Book 1 فصل ٣ ص ٥٤ .

(١٩) هذا المبحث الفقرة «أ» .

(٢٠) Stroloo فى Book XI فصل ١٣ ص ٥٢٦ و Book XVI

القدماء على هذا النظام اذ النصوص الأثرية تثبت أن النسبة كانت للأم (٢١) فهذا نص أثرى من القرن الأول لميلاد عثر عليه فى مدائن صالح — الحجر — مكتوب بالخط النبطى جاء فيه :

« هذا القبر الذى بنته كمكم بنت وائلة بنت حرم وكليبة ابنتها لانفسهن وذريتهن • (٢٢) هذا الى هنالك تمثال للزباء عليه نقش بالخط التدمرى نسبتها فيه لأمها كما أن ابنائها وهب اللات وخيراز وتبم اللاه من زوجها اذنيه كانوا ينتسبون اليها وحدها دون أبيهم(٢٣)يثبت أن المجتمع التدمرى كان دارجا على نظام الأمومة وتعدد الأزواج •

— ٤ —

الأمومة نظام تكون المراة فيه راس العائلة وتتعدد أزواجها • وقد لاحظ الباحثون فى حالات الاجتماع أن تزوج امراة واحدة برجلين شائع فى جزائر الباسفيك ، وان هذا الزواج يتبع الشروط التى يتفق عليها أزواج المراة فيما بينهم وبين المراة (٢٤) وعادة الزوج الأول للمراة يعتبر الزوج الرئيسى الذى له الحق أن ينفرد بها ليلا أما الزوج الثانى فغالبا يكون صيادا أو تاجرا وينزل فى المرتبة الثانية بعد الزوج الأول (٢٥) وهذه الشروط نجدها فى أعراب الجاهلية حيث كان عدد من الرجال يتزوجون بامراة واحدة

ونحن نعرف أن الخال وهو شخص من أصل المراة راس العائلة لم يكن

---

(٢١) Corpus inscriptiaum Arabicum Book XI-XII.
ص ٣٤١ — ٣٢٧ ويراجع الشواهد التى يشار اليها فى هذه الصفحات •

(٢٢) الآثار السامية الشمالية ص ٢٢٠ •

(٢٣) المرجع نفسه ص ٢٩١ •

(٢٤) فى Voyages and travels in Various Parts of The World ج ٢ ص ٧٩٧ وكذا Seemann فى Langsdorf. Voyage of Herald ٦ ص ٦٦ و King فى fourn. Ethn. Soc. Lon. ج ١ ص ١٤٧

(٢٥) Westermarche ص ٤٥٧ وكذا Erman فى Zeitschrift fur Ethnologie ج ٣ ص ١٦٣ •

له حق التزاوج لأنه كان يعتبر من ذوى القربى ولهذا كان يحرم عليه مساكنة بنت أخته بعكس الأعمام فلم يكن هنالك ما يمنع تزوجهم ببنات أشقائهم لان المرأة اذا كانت سبب الصلات العائلية ومركزها أصبح العم بناء على ذلك ليس من الأقربين فيحل له الزواج . أما الأقربون وهم الذين يرتبطون بالمرأة بصلات القرابة كالخال ، فقد كان الزواج محرما عليهم والتاريخ الجاهلى لا يرينا حادثة واحدة أو يروى لنا خبرا واحدا فى تزوج القربى وهذا مما يستدل به كل الاستدلال على أن نظام الأمومة كان قد استحكم عند العرب .

وهذا الشعر الجاهلى ترى المفاخرة فيه منصبة على الخال ، والخال هو كل رجل يرتبط بوشائج القربى بالمرأة (٢٦) فاذا لاحظنا بجانب ذلك أن الانتساب للأم كان عاما عند الجاهليين وأسماء القبائل كثيرا ما كانت تحمل لسم امرأة تنتسب اليه القبيلة لأنها انحدرت من نسله من ذلك بنى خندف وبنى ظاعفة وبنى خولة الذين عرفوا بالخزرج (٢٧) .

هذا الى أن تعبير العرب عن القرابة بلفظ البطن يقوم دليلا عند الباحثين على أن العرب كانوا على نظام الأمومة ، لأن كل الجماعات التى تدرج على هذا النظام تستعمل هذه اللفظة فى الدلالة على معنى القرابة فيقول أهل سومطر Subruvoh Pêruts بمعنى بطن أو رحم للدلالة على صلة القرابة كما يعبر عن هذه الصلة نورمينها بعبارة Dana to to an بمعنى الشاربين من حليب واحد (٢٨) .

---

(٢٦) Robertson Smith فى Kin Marr. Early Arabik ص ٨٢
Ed. Burckhardt فى Notes on The Bedovins and Wahabys collected during his travel in The Last ص ٥٩ وكذا له travels in Arabia ص ٦٤ طبعة لندن

(٢٧) ص ١ — ٢٠

(٢٨) G. Wilken فى Die Matriarcht Bei den alten Arabians ص ٤٣

لنا أن تخلص ما سبق بأن العرب كانت فى الجاهلية دارجة على نظام الأمومة الا الذين أخذوا بأسباب التحضر بحكم الاتصال بمراكز الحضـــارة فى العالم القديم فهؤلاء عرب الجنوب رحلوا من الشمال الى الـ Arabia Elixr اليمن . ولهذا تجد بينهمحياة مستقرةعلى أسس أكتسبوهامن صلاتهم بالبابليين، وهذه الحياة مستقرة مع انتظام مجتمعهم فى أراضى اليمن الخصبة حيث تنتظم الحياة الاقتصادية على أساس مستقر دفع عرب اليمن للموازنة فى الزواج ، رجل بامرأة وامراة برجل . غيرأن قرب الحياة بالزوجية الفردية كان يدفع المراة لمساكنة رجل غير زوجها اذا غاب عنها زوجها فاذا ولدت منه وليدا بقيت معه والا عادت لزوجها الأول بعودته (٢٩) .

واذا لاحظنا ان حقوق المراة فى اليمن كانت مساوية لحقوق الرجل لها نفس حظ الذكر تتعاطى أعماله وتقوم بوظيفة الكهانة . كان لنا أن نجد فى هذا بداية انتظام الحياة الزوجية على اساس متحول من نظام الأمومة . غير ان هذا الانتظام لم يكن على أساس تعدد الزوجات ، لأن العرف لم يكن يسمح للرجل بتزوج امرأة غير زوجته ، وكل ما كان يسمح به أن المراة اذا لم تلد لزوجها قدمت له جارية لتلد له ، وكان ذلك بداءة ذى بدء من حق المراة غير انه مع الزمن صار حقا للرجل وصار مقدمة لنظام تعدد الزوجات (٣٠) .

اما فى الشمال فقد كان هنالك مجتمعان : حضرى وبدوى ، اما الحضرى فقد كان يدرج على نظام مزيج من تعدد الأزواج والزوجات ولهذا كان لأنسابهم على وجه عام اتصال اما البدو فقد كانوا على نظام تعدد الأزواج دارجين . وهذا يفسر لنا ورود آثار منقطعة الانساب النسبية فيها للأم بجانب آثار متصلة واضحة النسبة للأب (٣١) .

---

(٢٩) زيدان فى كتابة العرب قبل الاسلام ص ٤٥ — ٤٦ .

(٣٠) Islam Tarihi ص ٤٥ من المقدمة .

(٣١) Deusaud فى Arabi Syrie avant Islam ص ٢٤

أما عرب الحجاز ونجد فقد كانوا بدوا حتى زمن قصى الذى جمع شمل قبيلة قريش وأسكنها مكة وما حولها (٣٢) وكان سببا لأن يأخذ القريشيون بأسباب الحياة المتحضرة لوقوعهم على طرق التجارة من الجنوب الى الشمال ومع الزمن أخذوا يشتغلون بالتجارة فتحضروا وانتظمت حياتهم على أساس حوالى القرن الرابع للميلاد (٣٣) والى ذلك التاريخ كان عرب الحجاز ونجد دارجين على نظام الأمومة ، فما انتظمت حياتهم على أساس فى القرن الرابع للميلاد حتى أخذ نظام الأمومة فى الضعف والتلاشى وانتهت الحياة الزوجية عندهم الى نظام تعدد الزوجات فى القرن السادس للميلاد وأتى الاسـلام فتقبلها وجعلها متكافئة مع مبادئه .

ومن المهم أن نلاحظ أن نظام الطوتمية الذى كان عليه العرب يرد لثلاثة أسس أولية :

١ — اتفـاق القبيلة على كائن أعلى عادة يكون نباتا أو حيوانا وأحيانا جمادا ، تعتقد أنه الجد الأعلى لها وانها من صلبه منحدرة .

٢ — الانتساب اليه والتسمى باسمه .

٣ — تقديسه وكان يشترك فى هذا التقديس كل أفراد القبيلة ، أما اذا كان الطوتم خاصا بالشق Sex فان الذكور أو الاناث فقط من القبيلة هى التى تقدس الطوتم (٣٤) .

والآن لنا أن ننظر فى العرب على عهدهم الجاهلى لنتثبت من قيام هذه الشرائط الأولية بينهم ، وسنجد أن العرب وأن لم تتفق يوما على اعتقاد فى نبات أو حيوان على أنها منحدرة من صلبه (٣٥) الا أنه من الشائع التلقيب

---

(٣٢) ابن خلدون ج ٢ ص ٢٩٩ .
(٣٣) C. de Persival ج ١ ص ٢٣ — ٢٤٠
(٣٤) Iraxer فى Exgamy of Isetemism ج ١ فصل ٢ .
(٣٥) زيدان فى رسالة انساب العرب القدماء أنظر كذا مجلة الهلال ص ٣٣٧ ، ٣٤٣ ، ٣٩٣ ، ٤٠ ، ٤٧٣ ، ٤٨٨ ؛ ٥١٢ ؛ ٥٢٨ ؛ السنة الرابعة عشر . عام ١٩٠٦ .

بصيغة الجمع فى قولهم أنمار وكلاب وأراقم وضباب وهذا يجعل أبناء قبيلة النمر أنمارا وقبيلة الكلب كلابا ... ، ومن هنا لنا أن نستخلص وجود فكرة مهمة عن رواة العرب فى العصر الاسلامى عن انتساب قبائلهم فى الجاهلية لأجداد من الحيوانات أعنى الطواتم .

أما التسمى بأسماء حيوانية ونباتية فهى شائعة عند العرب القدماء ويمكننا أن نعد من بين أسماء القبائل والبطون والأفخاذ أكثر من خمسمائة اسم من ذلك : بنو أسد وبنو بدن وبنو بكر وبنو بهثة وبنو ثعلب وبنو ثور وبنو جعدة وبنو جعل وبنو حــداء وبنو حمـــامه وبنو خنش وبنو دؤبل وبنو صنب وبنو طبيعة وبنو عضل وبنو عنز ونبو غراب وبنؤ فهد وقريش وبنو كلب وبنو نعامة وبنو نمر وبنو وير وبنو هؤزن وبنو يربوع غير أن لهذا التسمى صلة مقطوعة فى الروايات العربية فى نسبة أبناء القبيلة للحيوان التى تحمل اسمها (٣٦) غير انه من المهم أن نلاحظ أن الروايات العربية وقد تأخر العهد بتدوينها الى أواخر القرن الثانى للهجرة . ومضت فى أذهان الرواة نيفا وأربع قرون من الزمان تأثرت بأوضاع المجتمع وتطورت تبعا له . وهذه حقيقة أولية معروفة فى سير التراث الشعبى Lagends فى الزمان وتطوره . فاذا رجعنا الى الآثار وحدها وجدنا ما يسند القول بأن العرب القدماء كانت تنتسب لآباء من الحيوانات أو النبات (٣٧) .

— ٦ —

ثم هنالك عبادة العرب وتقديسها للطواتم وهذا شىء لا يتطرق اليه الريب فنحن نعرف أن العرب كانت تصب أوثانها وتنحت أصنامها على أشكال من الحيوانات وكان تقديسها كثيرا ما ينصرف لصور من الحيوان والنبـــات واحيانا لصور من الجماد ، وهذا تقديس الحجر الأسود فى الجاهلية واحترامه فى الاسلام ليس الا بقية من بقايا الطوتمية (٣٨) .

---

(٣٦) المرجع السابق ذكره .

(٣٧) Corpus inscriptionum Arab م ١١ ، ١٢ ص ٣١٠ ملحوظات كزميرسكى على الشواهد .

(٣٨) Islam Tarigi ، مدخل ص ٢١١ — ٢١٥

كذلك من بقاياها عند العرب اجتماع القبيلة الواحدة للثأر باسمهــا لأحد أفرادها (٣٩) ذلك نظرا لأن هذا الاجتماع مظهر من مظالبة القبيلة بحق الطوتم الذى هو الجد الأعلى (٤٠) واذا لوحـظ بجـانب ذلـك أن آخر حـدود العرب الاجتمـاعى هو الحى حـيث لم تكـن للاعراب نظـام الأسرة (٤١) جـاز لنـا أن نحكم من مجمـوع هذه القرائن بالاضافة الى ما سبق بمقدار تحكم نظام الطوتمية عند العرب القدماء . ولماكان من شرائط الطوتمية الزواج الخارجى Exogami وكان سبب قيام نظام الزواج الخارجى عند العرب اثنين: الأول منهما نظام الطوتمية نفسه ، لأن صلة القرابة بين الآخذين بهذا النظام لا تعود للدم انما للانتساب لطوتم واحد ، فيحرم صلة الزواج بين افراد الطوتم الواحد ، ويكون الزواج خارجيا ، بمعنى أن اناث القبيلة يتزوجون برجال من غير قبيلة ورجالها يتزوجون باناث من غير قبيلتهم ، وهذا يؤدى الى الزواج الخارجى Exogamy (٤٢) أما السبب الثانى فيرجع لاختلال التوازن بين عدد الذكور والاناث فى القبيلة بأن تكون الكثرة العددية فى جانب الذكور لتفشى عادة وأد البنات فيها فينظر الذكور للزواج من الخارج أو اكتفاء عدة مَن الرجال بامرأة واحدة ، والأول يسوق لنظام الزواج الخارجى والثانى لنظام الامومة حيث تكون الأم هى مدار العائلة وفى مثل هذه الحالات تنقطع صلة الأنساب الدموية ، لان النسبة من جهة للطوتم ، ومن جهة أخر معرفة الأب مجهولة .

ولنا أن نخلص من هذا كله الى أن العرب القدماء لم يكن يعرفون من فكرة الأنساب ذلك الاتصال الذى نعرفه اليوم نحن عنهـا ، لأن كل ما كانت تعيه خواطرهم ذكريات مبهمة عن جد تنتسب القبيلة اليه . وهذا الجد عادة يكون آخذا صورةحيوانأونبات أوجماد تعتقد القبيلة بأنهامنحدرةمنه ، فهذه قبيلة قريس نسبتها للقرش حد وحوش البحر الأحمر !

---

(٣٩) العرب قبل الاسلام لزيدان وفجر الاسلام ص ٣٤٦ .
(٤٠) مكلينان — الزواج البدائى ص ٥٣ — ٥٦ .
(٤١) Robertson Smith ص ٢٣
(٤٢) البكرى — معجم ما استعجم « جوتنجن » ص ٣

اذا صح كل هذا ، وهذا مالا نرتاب فيه ، فتكون النتيجة أن فكرة النسب والأنساب التى تسند للعرب القدماء لا تستند على أساس طبيعى معقول من حقائق الجماعات العربية كما نخلص بها من التحقيق العلمى .

ونحن لو رجعنا الى الوراء الى العهد الذى نشأت فيه القبائل وتكونت فيه البطون والأفخاد فاننا سنجد فى التكاثر العددى السبب الأول ، مثال ذلك أن عرب الوسط وهم ينزلون تهامة والحجاز ونجد وقليل منهم من تحضر فى الحجاز حوالى مكة ويثرب فى القرن الرابع للميلاد ، تجد أنهم ينقسمون الى فرعين كبيرين « معـد » و « عك » والرع الأخـير نزل نواحى زبيـد جنوبى تهامة وقد ذكرها اليونان فى كتبهم تحت اسم **Acchaitai** وتفرع مع الزمن عنهم القبائل والبطون والأفخاد . أما « معـد » فهو فرع انقسم الى قسمين « نزار » و « قنص » والأخير انقسم الى خمسة بطون : قضاعه ومضر وربيعة وأياذ وأنمار ، وقـد نزلت كلها فى تهامة والحجاز ونجـد فكانت مساكن قضاعة حوالى جدة على البحر الأحمر فما دونهـا شرقـا الى منتهى ذات عرق الحد الفاصل بين نجـد وتهامة والى حيز الحـرم من السهل والجبل وقبائل مضر اقامت فى حيز الحرم الى السروات وما دونها من الغور وما والاها من البلاد ، أما ربيعة فقد أقامت فى مهبط الجبل من غمر ذى كنده وبطن ذى عرق وما صاقبها من بلاد نجد الى الغور من تهامة ، وأقامت أياد وأنمار معا ما بين حد أرض مضر الى حد نجران وما والاها وصاقبها ، ضافت بهم الأرض «نزح بنو فضاعة ثم تهامة وكذا اياد التى انزلت فى الجزيرة وصار لقنص وغيره من أولاد معد أرضمكة وأوديتهافلماتكاثروامع الزمنجميعا ضاقت بهم الأرض فنزح بنو فضاعة ثم أغاز ثم تهامة وكذا أياد التى نزلت فى الجزيرةشمالالعراق.ولميبق من بنى معد فى تهامة الا ربيعةومضرفنزحتربيعة ولم تزل مضر بعد خروج ربيعة مقيمة وحدها فى تهامة حتى كثر أفرادها وتكونت الأحياء المختلفة والبطون والأفخاد فرحل منها من رحل والباقون تمخض الزمن عنهم بقبيلة قريش (٤٣) .

---

(٤٣) ابن خلدون — ج ٢ ص ٢٩٩

على هذا الأساس الذى يرويه رواة العرب يتبين لنا أن نشأة القبائل ترجع لكثرة الأفراد فى قبيلة وتزايدها زيادة يضيق دونها الوسط فتضطر للارتحال تصريفا لكثرتها العددية ، وارتحال العدد الزائد يكون سببا فى نشأة قبائل وبطون جديدة . وكثيرا ما تنشأ هذه القبائل من اجتماع عدة بطون من قبائل مختلفة (٤٤)

ولقد روت المراجع العربية أن قبائل تنوخ وغسان والعنق تكونت من شتيت البطون التى تناثرت فى الصحراء من بقايا القبائل العربية المهاجرة (٤٥) اذا فيمكننا أن نقول أن الصلات بين القبائل البدوية لم تكن لترجع للانحدار من أصل واحد تنفرع عنه بالزيادة العددية فقط كما يريد الرواة أن يحملونا على ذلك انما كانت لأسباب عديدة منها هذا السبب فاذا لاحظنا أن الصلات الدموية بين القبائل والبطون والأفخاذ لا تجرى على أساس ثابت يمكن الاعتماد عليه سقطت حجة النسابين فى فكرة الأنساب وشجرات أنساب القبائل .

— ٧ —

فاذا رجعنا من فكرة الأنساب العامة للقبائل وصلاتها وعلاقاتها من القرابة والدم الى فكرة النسب والانساب بين عرب البادية ، ولم نجد دليلا يسند القول بأن الأعراب كانت لهم المقدرة على معرفة سلسلة آبائهم وأجدادهم تصاعدا فى الماضى لبضعة بطون غير قول الرواة واجتماع النسابين ، وهو لا يكفى وحده لقبول هذه الفكرة ما لم يقم معها الدليل عليها خصوصا ونحن نرى أن تكأة الصلات بين الأفراد لا تؤدى الى مثل هذه الفكرة نظرا لدرج المجتمع العربى على نظامى الطوتمية والأمومة .

غير أن لنا دليلا من الحاضر نستمده لنقيس استناد عليه ذلك الماضى وهذا الدليل يقوم على أساس أولي فى أن البداوةثقافة العرب التقليدية

---

(٤٤) ابن حزم نقلا عن الفهرست لابن النديم ج ٣ ص ١٨٧
(٤٥) الفهرست ج ٣ ص ١٨٧

وانها لم تتغاير فى الزمان الى صـــورة مغايرة من عهد الجاهليين الى اليوم (٤٦) بما يجعلنا نمتحن فكرة الرواة والنســـابين فى أعراب البادية اليوم . وسنجد أن نتيجة هذا الامتحان مما يثبت كذب الرواة والنسابين ، فان جميع الرحلات التى قام بها الباحثون فى صحراء الجزيرة وبادية بلاد العرب اتفقت على أن العرب يجهلون فكرة الانساب ولا يتذكرون شيئا عن آباء اجدادهم وذكرياتهم مبهمة أنسابهم تجرى من حول جد كبير ينتسبون اليه (٤٧) وهذا يرجع من وجهة نظر خاصة عن نظرا لثبوت ظروف الحياة على وتيرة واحدة فى البادية على أن العرب القدمـــاء كانوا يجلون فكرة النســـب والأنســـاب .

اذا صح ما قدمناه ــ وهذا مالا نشك فيه ــ فى أن عرب الجاهلية كانوا يجهلون فكرة الأنساب ، فليس لنا الا ان نحكم بأن كل ما قرره الرواة عن الانساب وما رووه من شجرات الأنساب عن الجاهلية منتحلة لا تمت للعصر الجاهلى بسبب ، هذا الى أنه لا يمكننا ان نصدق أن ذاكرة العربى كانت خزانة تعى سلسلة نسبة أبا عن جد لأن ذلك رغم منافاته لمشاهداتنا عن أعراب اليوم وهم لم يتغيروا قليلا أو كثيرا عن أعراب الجاهلية ، فانه من الصعب نسبة مثل هذا الزعم لقوم أميين لاننا رغم وجود الوثائق وأخـــذنا بتسجيل الأسماء نعجز عن معرفة أباء اجدادنا فى كثير من الحالات .

أن مثل هذه الدعوى الخطيرة التى روج لها الرواة العرب والنســـابون فى القرن الثانى للاسلام كانت السبب فى وهم الكثيرين أن العرب شـــعب له مقدرة فائقة فى معرفة انسابه . ولست أدرى كيف يكون للعرب هذه المقدرة التى تنسب لهم ثم لا يتفق اثنان من نسابيهم على نســـب واحـــد من انسابهم ؟

---

(٤٦) ابن خلدون ج ١ ص ٢٧١ ــ ٢٧٣
(٤٧) Dovighty فى كتابة رحلة فى قفار شبه الجزيرة ج ١ ص ٢٢٩ ــ ٤٧٩ ــ ٥٤١ .
و Dozy فى كتابه Israeliten zu Mekka ص ١٠ .

هذه دولة حمير — اضرب بها مثلا على سبيل التمثيل لا الحصر — فاقول أنك لا تجد الرواة العرب اتفاقا فى عدد ملوكها وأسماء هذه الملوك وتعاقبهم فى الملك. ونحن نعرف من الاستكشافات الأثرية الأخيرة حقائق عن دولة حمير تباين كل المباينة مارواه رواة العرب وما قاله نسابوهم عن ملوك حمير (٤٨) ممايكشف أنها من صنع خيالهم الخصيب الذى حاك هذه التخيلات من حول بعض الحقائق التى مضت فى طى الزمن فشوهت مع الزمان .

وهذا نسب عدنان لو القيت نظرة علية لو جدته مشحونا بأسماء لا هى الى العربية تمت بصلة ولا الى السريانية كما ظن ابن دريد وهى تدل على كذب الرواة (٤٩) ويكفينا أن نلاحظ مع البرنس ليون كايتانى هذه الحقيقة الملموسة فى أن النسابين حاولوا أن يرجعوا بكل معاصرى الرسول المعروفين وعددهم يربو عن أربعة آلاف الى آدم أبى البشر فى المعمورة فى سلسلة من الانساب لنحكم مع سبرنجر أن النسابين قوم يركبون تخيلاتهم لأ بعد من دائرة التصورات الانسانية (٥٠)

— ٨ —

لنا أن نبحث الآن فى الكيفية التى استحدثت استنادا عليها شجرات الانساب، وسنجد أن ديوان الخراج الذى وضع قواعده عمر بن الخطاب كان الأساس لاستحداث فكرة النسب ووضع شجرات الأنساب فيما بعد . بيان ذلك أن عمر ابن الخطاب أسس الديوان شاملا لاسماء المسلمين المهاجرين والأنصار ومن تابعهم ومقدار اعطياتهم تبعا للنسب النبوى والسبق فى الاسلام (٥١) وكان لكل مسلم راتب يتناوله هو وراتب لعائلته واولاده ، ويجب أن نلاحظ أن ديوان الخراج اسس على عهد عمر بن الخطاب على اعتبار أن كل المسلمين وقتئذ جند وهاك شىء من التقسيم :

---

(٤٨) Glaser فى Skiz. ser gesch. und geog Arab ص ٥٤٢ .

(٤٩) ابن دريد ص ٢٠ .

(٥٠) Sprenger ج٣ ص CXLIII

(٥١) ابن الأثير ج ٢ ص ٢٤٨ والفخرى ص ٧٥ .

المهاجرون والأنصار الذين شهدوا غزوة بدر	٥٠٠٠ درهم
الذين لم يشهدوا غزوة بدر	٤٠٠٠ درهم
أزواج النبى	١٢٠٠٠ درهم
العباس عم النبى	١٢٠٠٠ درهم
الحسن والحسين	٥٠٠٠ درهم
ابن الخليفة	٣٠٠٠ درهم
أبناء المهاجرين والأنصار	٢٠٠٠ درهم
أهل مكة	٨٠٠ درهم
سائر المسلمين	٣٠٠ — ٥٠٠ درهم
نساء المهاجرين والأنصار	٢٠٠ — ٦٠٠ درهم

وكان التقييد فى الديوان يراعى فيه اعتباران : السبق للاسلام والنسب أعنى الاعتبار الدينى والقبلى ، فرتب الأفـراد باعتبار الشـعب والقبائل والعمارات والبطون والأفخاذ والفضائل (٥٢) حتى يتميز كل عن غيره . فالعرب كانوا يرتبون باعتبار القرابة من الرسول فيبدأ بالترتيب بأصل النسب النبوى ثم بما يتفرع عنه ، لهذا بدأ عمر ديوان الخراج بالعباس عم النبى ثم ببنى هاشم ثم بمن بعدهم طبقة طبقة (٥٣) فالعرب لما كانوا ينقسمون حسب زعمهم الى قحطانيين وعدنايين فتتقدم العرب العدنانيين فى الديوان لأن النبى منهم ، وعدنان يجمع ربيعة ومضر فتتقدم مضر على ربيعة لأن النبى منها ومضر تجمع قريش وغير قريش وتجمع قريش بنى هاشم وغيرهم فتتقدم بنى هاشم وهكذا ترى قطب الدائرة بين هاشم ثم من يليهم وهكذا(٥٤)

وكان مراعاة الجانب القبلى فى تدوين ديوان الخراج سببا اساسيا فى فتح الباب لوضع الأنساب والترويج لفكرتها (٥٥) لأن العرب كانت تعيش

---

(٥٢) طبقات الأنساب ج ٣ ص ١٨٤ .
(٥٣) أحمد أمين فجر الاسلام ص ٢٤٦ .
(٥٤) زيدان تاريخ التمدن الاسلامى ج ١ ص ١٢٣ — ١٢٥ .
(٥٥) Goldzhier فى Muh. Stud ج ١ ص ١٨١ .

قبائل بحكم طبيعتها ، وتعد القبيلة وحدة لنفسها كوحدة الأسرة فتمحي فيها شخصية الفرد ، فالمحمدة التى يأتيها الفرد محمدة للقبيلة والعار لها والشاعر النابغ تفتخر به القبيلة ، ولقد حاول الاسلام ضمن ما حاول أن يجعل الأخوة الدينية بدل الأخوة القبائلية ولكنه لم ينجح ، فظل العرب ينحازون فى القتال الى قبائل ويذكرون موافقهمبما لهم من ذكرياتمبهمة عن ماضيهم (٥٦) وكان مراعاة عمر للاعتبار القبلى فى الديوان سببا للتناحر بين القبائل وعاشت الدوله الاموية تتقاتل بالعصبية حتى أتت الدولة العباسية وكانت الافكار قد هضمت فكرة النسب والانساب ، فقام جماعة من الرواة هم النسابون واخذوا يضعون شجرات الانساب ويملؤون الفراغ ما بين المعروفين من اعلام عصرهم وبين شجرة نسب الرسول فكانت بذلك سببا لوضع الأنساب وتناقلها . ويجب ألا ننسى أنعمر بن الخطابراعىالاعتبار القبلى فىالتدوين بديوانالخراج مما مهدلكثيرين أن يندفعوا لأغراض مادية فى الرغبة على الحصول علىمخصص أكبر عن الديوان الى تزكية نفوسهم كأفراد من هذه القبيلة أو ذاك ولجئوا الى أنساب مفتعلة ليصلوا الى أغراضهم فكانت هذه مقدمة اساسية تطورت مع الزمن فانتهت كما قلنا الى شجرات الأنساب (٥٧) .

ولقد اشتهر القرن الأول بأن الحياة فيه كانت عربية محضة . فكان الاقتتال بالعصبية ، ولقد فاخرت القبائل بعضها بما لها من مواقف حاسمة فى الجاهلية والاسلام وتهاجى الشعراء وتفاخروا بقبائلهم ، فهذا جرير والفرزدق والأخطل يتهاجون بالقبائل فيفخر جرير على الأخطل بقبيلتى تميم وقيس ويفضلهما على قبيلة تغلب ويفخر الأخطل بقبيلة تغلب على تميم ويفخر جرير على الفرزدق بقبيلته والفرزدق على جرير بما لأجداده من مآثر ، وفى وسط هذا الاقتتال وجد بعض الرواة سبيلا يذكون به هذا الاقتتال بالعصبية بين القبائل لأغراض ومصالح لهم فزجوا أنفسهم فى الميدان كنسابين ، وكان أظهر هؤلاء فى ذلك الزمان البكرى الذى روى عنه رؤبة

---

(٥٦) فجر الاسلام ص ٣٤٦ .

(٥٧) انظر محمد الرسول — أصله ونسبه .

ابن الحجاج (٥٨) وسعيد بن المسيب · ونكرة الانساب اختمرت فى العقول على أيديهم غير أن الاقتتال بالعصبية لم يترك سبيلا لوضع شجرات الأنساب للأفراد الشيء الذى اختص به العصر الثانى من الاسلام أيام العباسيين ، انما كان السبيل لتنظيم أنساب القبائل وبيان صلاتها ببعض · ولما جاءت الدولة العباسية وجاء معها التفكير المنظم وقامت الشعوبية فى الاسلام انتظمت فكرة الانساب واستقوت فى العقول وظهر جماعة من النسابين كان لهم اليد الطولى فى وضع شجرات الأنساب ونشرها بين الناس ·

— ٩ —

اشتهر من بين هؤلاء النسابين نفر أشهرهم اثنان : محمد بن السائب الكلبى وابنه أبى المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبى · وبجانبهما اشتهر نفر مثل سحيم المكنى بابى يقظان المتوفى سنة ١٩٠ هـ وكان من مشايخ المدائنى ويروى عنه انه جمع نسب تميم وخندف أو قل وضع لتميم وخندف نسبهما ، غير انه من المهم ان نلاحظ ان هؤلاء النسابين ظهروا فى عصر كانت الشعوبية تروج لبنى هاشم (٥٩) وهذا يفسر لنا سر احتفاظ الهاشميين بمكانة عالية فى التاريخ نظرا لأن عصر التدوين كان فى القرن الثانى وما دون كان تمجيدا لهم لأنه كان على عصرهم ، وكان يكفى ان يكون الرسول من بنى هاشم ليمجد الهاشميون ويعظم شأنهم !

وكان للراوة والنسابين فى هذا التمجيد شأن عظيم خصوصا وانهم كانوا مهددين بالعقاب اذا ما نسبوا مثلية لهم ، فهذا الهيثم بن عدى الذى يعتبر من اكبر النسابين تعرض للحبس عدة سنين لانه اتهم العباس عبد المطلب بشيء (٦٠) ولا يهمنا من هذا الأمر هنا التقرير بأن النسابين فى القرن الثانى للهجرة كانوا يخضعون لفكرة تمجيد الهاشميين ونفى المثالب عنهم طوعا أو كرها وطابع النسابين والرواة فى القرن الثانى يختلف عن طابع نسابى القرن

---

(٥٨) الفهرست ص ٨٩ ·
(٥٩) فجر الاسلام ص ٣١
(٦٠) فجر الاسلام ص ٣٥٧

الأول ورواته . لأن اهتمام النسابين والرواة فى القرن الثانى كان موجهـا لايجاد شجرات الانساب يعكس نسابى ورواة العصر الأول الذين كان اهتمامهم موجها لفكرة الانساب العامة والصلات القبلية بين القبائل خضوعا لروح العصر وهذا الاختلاف فى الطابع يبين لنا سر عدم وضع شجرات انساب الأفراد فى القرن الأول للهجرة .

وقد قلنا أن محمد بن السائب الكلبى المتوفى سنة ١٤٦ هـ والذى ينتسب لقبيلة كلب (٦١) هو أول من صنف فى الانساب على وجه منظم ومن هنا جاءت شهرته كأب لعلم الأنساب وموجد لها . وكان صـحب علم غزير أخذ على راى رواة العرب نسب قريش عن أبى صالح عن عقيل بن أبى طالب وأخذ نسب كنـده عن أبى العباس الكندى ونسب معد بن عدنان عن البخـار بن أوس العدوانى (٦٢) وكان هو وابو اليعقوب المنهدى من مشايخ ابنه ابى المنذرين محمد السائب الكلبى شيخ النسابين (٦٣) غير أنه كان متهما فى روايته ، صاحب لهو لا يعتد بما يرويه كما تتفق الصادر العربية ، وهذا يجعلنا نشـك فى قيمة ما رواه تاريخيا وأن كنا لا نغفل قيمته الاسـطورية ، ومراجعة ما أتى منسوبا له فى بطون الكتب وخاصة فى أثار ولده أبى المنذر هشام الكلبى يجعلنا فى مكنة لاصـدار حكم عام عما رواه من انساب وما قدمه من شجرات للنسب ، وكلها تمتاز بأن سندها ساقط فى العموم . ويجب أن نلاحظ أن فكرة الانساب لم تكن الأسناد لها هاما أهميته للحديث وأن كان ابن السائب الكلبى يرى الاسناد فى الخبر كالعلم فى الثواب . ويجب الا يغرب عن البال أن الأفكار المتسلطة على ذهن العصر واهمها الترويج للهاشميين وأبناء هاشم ورفـع شأنهم لم يكن ابن الكلبى ليخلص من تأثيرها بجانب فكرة الأنساب التى راجت فى القرن الأول للهجرة والتى أخذت حيزا فى ذهنية ذلك العصر .

ومن أعلام الناس الذين أخذت فكرة الأنساب حيزا كبيرا من ذهنيتهم أبو المنذر هشام بن محمد السائب الكلبى المتوفى سنة ٢٠٤ هو قد تلقى النسب والأنساب عن والده وشيخه أبى اليعقوب المنهدى . وكان شديد الاتصال

---

(٦١) الاسم من بقايا الطوطمية عند العرب .
(٦٢) فجر الاسلام ص ٣٤٨ .

بالعباسيين (٦٣) يغلب عليه التشيع ، روى عن ابيه وعن معروف المولى وروى عنه كثيرون منهم شباب العصفرى وابنه العباس بن هشام ومحمد بن سعيد كاتب الواقدى وعلى بن حرب الموصلى وعبد الله بن الضحاك المهداوى وابو الأشعث احمد بن مقدام العجلى (٦٤) وكان هشام آية فى معرفة النسب ووضع شجراتها حتى صار فردا يضرب به المثل ، واهم كتاب له « جمهرة النسب » وهو اشهر مؤلف فى علم الانساب وعليه تعويل أهل العلم من نسابى العرب ، وهذا الكتاب هو المصدر الوحيد لما كتب فى نسب العرب مثل كتاب المعارف لابن قتيبة والانساب للسمعانى ، وقد عول عليه ابن حزم الظاهرى فيما كتب عن أنساب العرب ، ولم يبق من هذا الكتاب فى الوقت الحاضر سوى ١٣ رق محفوظ بدار الكتب الأهلية بباريس تحت رقم ٢٠٤٧ وهى عبارة عن رقوق طول الرق منها ٢٢ سم وعرضه ١٩ سم وفى كل رق رق من ١٣ — ٥سطرا بالخط الكوفى مشابها لما كان شائعا فى أواخر القرن الثانى للهجرة . كما يوجد بخزائن لندن منها بعض المخطوطات غير أنها سقيمة اللغة عديمة النفع ، وبالاسكوريال نسخة درسها زميلنا المستشرق كارل بيكر وخرج من دراستها بأنها ليست لابن الكلبى (٦٥) ويظن أن المخطوطات الموجودة منها بخزائن لندن منسوخة عن النسخة التى بالاسكوريال (٦٦) وقد كان لى ان أعثر على نسخة عدد أوراقها ٢٨٣ ورقة ضمن مجموعة خطية منها كتاب الأوائل لابن الكلبى صيف عام ١٩٣٤ بالاستانة وقد عملت على اخراجها مع المستشرق ريتر الألمانى . غير أن دراسة هذه النسخة تثبت أنها منحولة عن ابن الكلبى من العصور المتأخرة ، ويغلب على الظن أنها منحولة من القرن الخامس الهجرى ، لهذا ليس لها قيمة تذكر فى دراسة عن ابن الكلبى . وهناك نسخة أخرى بالخط الكوفى من القرن الثالث عدد صفحاتها ٣١٧ ورقة ولكنها بحالة سيئة لا يمكن مطالعتها باتصال من نخر السوس والرطوبة وقد بذلنا الجهد لاخراجها فلم نتمكن بأكثر من نشر ٥٤ صفحة بأعمال معهد موسكو

---

(٦٣) كتاب الانساب للسمعانى ص ٤٨٦ .

(٦٤) الأنساب للسمعانى ص ٤٨٦ .

(٦٥) ZD. M. G ١٩٠٢ ص ٧٩٦ — ٧٩٩ .

(٦٦) Brochelmann ص ١١٧ — ١١٨ .

الشرقى وهذه الصفحات لحسن الخط متصلة وهى من الوسط من الصفحات ١٥٨ — ٢١٢ وهى تعرض فى الجانب الأول منها لنسب الرسول محمد وفى الأخر لنسب قريش .. الا أن دراستنا على الجمهرة وتلخيص ياقوت الحموى لها فى المقتضب من جمهرة النسب المخطوطة تحت رقم ٥٧٢٥ عمومية و ١٠٥ م تاريخ بدار الكتب والتى فى ١١١ ورقة ان هشام الكلبى كان يأخذ لنفسه الحرية فى وضع الأنساب مستمدا مادته من الذكريات المبهمة التى حفظت عن الجاهلية ورويت فى العصر الاسلامى (٦٧) .

والعلماء لا يرضون عن هشام الكلبى ويطعنون فى نزاهته (٦٨) فهذا السمعانى يقول أنه يروى الغرائب والأخبار التى لا أصل لها وابو الفرج الأصفهانى يشك فيه وفى نزاهته فيقول أن الأخبار التى وضعها عن الجاهلية التوليد بين فيها وأن ما ذكره عن الجاهليين موضوع كله .. وهو يروى الكثير عنه غير أنه يعقبهــا بعبارة ولعلها من أكاذيب ابن الكلبى (٦٩) .

— ١٠ —

اذا فسدت مروءة الرواة والنسابين واحاطت بهم ظروف مختلفة تحملهم على الكذب والانتحال ككسب المال (٧٠) والتقرب الى الأمراء (٧١) والظهور على الخصوم والمنافسين (٧٢) ظهرت وجوه الانتحال وذهبت الثقة بما يرويه الرواة .

ولم تكن العصبية بين القبائل فى القرن الأول للهجرة والخلافات السياسية والأغراض الدينية والاجتماعية الا التكأة لوضع شجرات الأنساب ، فنحن

---

(٦٧) مجلة معهد موسكو الشرقى مجلد ١٨ ص ٤١١ — ٥٧١ .

(٦٨) beatani ج ١ فقرة ٣٠ نوط ١ و Goldziher ج ١ ص ١٨٦

(٦٩) السمعانى ص ٤٨٦ والأغانى ج ٩ ص ١٩ — ٢٠ وج ١٠ ص ١٥٥ وياقوت ج ٢ ص ٢٩٠ والخطيب البغدادى ج ١٤ ص ٤٦ .

(٧٠) الأغانى ج ١٩ ص ٥٨ والطبرى ج ١ ص ١١١٥ والحموى ج ٢ ص ٨٦٢ وجــولد زيهر ج ٢ ص ١ وكايتانى ج ١ فقرة ٣١ وسبرنجرج ٣

(٧١) اىلأغانى ج ١٩ ص ٥٨ .

(٧٢) البيان والتبيين ج ٢ ص ٥٧ والبخلاء ص ٢٤٣ والأصنام ص ١٨ من المقدمة .

نعلم أن العرب انتظمت حياتها على نظام القبائل ، والقبيلة كانت الوحدة الاجتماعية التى يفنى فيها الشخص (٧٣) وكما قلنا أن محمدا الرسول حاول أن يغير من هذه الطبيعة فى نفوس العرب وبذل جهدا خارقا ليجعل من الأخوة الدينية سببا للوحدة الاجتماعية بدلا من الأخوة القبلية ـــ نسبة الى القبيلة ـــ غير أن الرسول محمد وقد فشل، فقدعجز الاسلام من أن يقضىعلى العصبية بين القبائل ، (٧٤) فلما كان عصر الفتوحات الاسلامية كان العربى يذهب فى صفوف المسلمين غير مندمج فى جموعهم لاحقا بأبناء قبيلته . فمن هنا يتبين أن كل فئة من العرب كانت تحيا بذاتها ولذات نفسها مع الصلات التى كانت بينها وبين الفئات التى تتشعب منها أو بينها وبين الفئة التى تتشعب منهاوكثيرا ما كانت هذه الصلات تأخذ صورة من منازلة الفئة الأخرى ، وبذلك كان التحاق العربى بالجيش الاسلامى مظهر التحاق « بالقوة » وأما « بالفعل » فلم يكن العربى يلحق الا بفئته . ولذلك ما فرغ من الفتوحات حتى أخذ ينازل الفئات المجاورة التى تربطها به صلة القرابة ، أو يتحالفان للقرابة بينهما ويشنان الغارة على الجماعة الغريبة عنهما . وكان هذا الصراع بين قبائل العرب فى العصر الأموى مقدمة لزوال دولة العرب ، وكان فى الآن نفسه سببا فىأذكاء العصبية القبلية وكانت كل فئة تفتخر بقبيلتها مما يثبت أنها كانت تعيش لذاتها وبذاتها .

ولا أدل على ذلك عندنا من صفحة الصراع الدموى بين قبائل العرب فى العصر الأموى والذى كان من مظاهره الباقية افتخار كل قبيلة على الأخرى بشعرائها ، وكان ذلك بدوره سببا لأن عتلجأ كل فئة الى الرواة والنسابين رجاء نصرة عصبتهم على عصبية الفئة المجاورة لهم (٧٥) وليس تعوزنا النصوص العربية التى تثبت هذا القول من غير لبس أو تردد ، لان هنالك

---

(٧٣) المخصص ج ٣ ص ١٢٠ .
(٧٤) احمد أمين ص ٣٤٦ فجر الاسلام .
(٧٥) الطبرى ص ١١١٥ والحموى ص ٦٨٢ من ج ٢ وجولد زيهر ج ٣ ص ١ وسبرنجر ج ٣ ص ٢٣٣ .

شبه اجماع عند المتقدمين بهذه الحقائق ، (٧٦) واليوم وقد أصبحنا فوجدنا أنفسنا أمام أنساب مصطنعة ، الا أن الخطوط الأساسية التى تخلص بها من أسباب الانتحال تمهد لنا سبيل البحث والدرس . ومما لا شك فيه أن عصبية بنى هاشم وقفت قوية تدافع عن كيانها وتحول كل شيء الى صالحها ، ولا أدل على ذلك من أن الهاشميين حجروا على الأفكار وعاقبوا كل ما لا يرضى عصبيتهم الهاشمية (٧٧) اذن فاذا أردنا أن ننظر لشجرات الأنساب فيجب أن نضع موضع النظر قبل كل شيء العوامل والمؤثرات والفواعل التى كان يغلى بها قلب المجتمع العربى فى فجر الاسلام وضحاه والمتحصل من هذا كله أن التكون الاجتماعى للعرب لم يسايره وضع الأنساب من حيث هى مظهر لصلات التكون الاجتماعى وكما قلنا أن « ديوان » المسلمين كان مقدمة لذلك وهو أن كان بداءة ذى بدء مواطئا لتكون العرب الاجتماعى فى عصر الخليفة عمر الا أنه الباب لأوجه من الانتحال .

ولعل من المستطاع لو نظرنا لأسباب الوضع أن نخلص بالنصوص التى أعوزتنا فى فحص النواحى المصطنعة ، ولا جرم أن هذا الأمر ينتهى بنا الى تدقيقات واسعة تغربل كل ما وصلنا عن النسابين والرواة . وهـذا ليس موضوع بحثنا فى هذه المحاضرة .

والذى لا معدل عنه تدبر أسباب الوضع لتكوين فكرة عامة يتدبر معها الباحث فى الأنساب السبيل الى حيث لا يخطىء ، ونحن لو تدبرنا أسباب الوضع لوجدنا العصبية التى أوفيناها حقها من البحث تنزل فى الرأس ، ثم يليها الدين والصراع بين الأمويين والهاشميين على الخلافة مما يدخل من جانب تحت العصبية القبلية ومن جانب تحت السبب الدينى والتحقيق فى السبب الأخير يبين لنا كيف انتقلت الأنساب وخاصة لصحابة الرسول وشخص الرسول نفسه، ولا معدل عن مثل هذا البحث لمن أراد أن يدرس كيان بعض الأسر عند العرب القدماء .

---

(٧٦) Islam Iarihi ج ١ ص ٨٤ .
(٧٧) ضحى الاسلام ج ٥ ص ٣٢٤ .

خـاتمـة

ودراسة كيفية افتعال الأنساب ليست بالشيء الهين ، لان التكوين الاجتماعي عند العرب كان يسمح ويساعد على تغطية أوجه الانتحال ، ودليل ذلك واضح فى النصوص التى تقدمت والمتحصل عن الناظر فى افتعا الألنساب يجب أن يلاحظ أن تكون العرب الاجتماعى كان يختلف فى العصر الذى وضعته له الأنساب من الشمال الى الجنوب ومن الشرق الى الغرب كما سبق الى ذلك البيان . فقد كان عرب الجنوب Arabia Felix على أساس نظام الأبوة وتعدد الأزواج — من النساء — بعكس المجتمع الشمالى الذى كانت بدويته تقف عقبة دون تخلصه من اثار نظام الأمومة وهـذا لم يكن يمنع تقطع نظام الأمومة فى البيئات التى كانت تأخذ بأسباب الحضارة كما حدث فى بيئة مكة على عهد قصى .

هذا الى أن دراسة التكوين الاجتماعى عند العرب القدماء وتطور هذا التكوين وانتهائه الى صورة ما فى العصر الجاهلى يتكافا والمحيط الطبيعى والاجتماعى تبين الى اى حد كان النسابون ينتحلون الأنساب ويضعوها . ولما كان كل واقعة فى التاريخ تخفى وراء مظهرها المـادى مظهرا نفسـيا فاكتشاف هذا المظهر النفسى معناه الكشف عن حقيقة خفية من الحقائق التى تمضى فى صلب التاريخ ، والمظهر النفسى وراء شجرات الأنسـاب يكشف عن وجه دقيق للحياة والتفكير والصراع فى العصر الأموىوالعباسى ، ومن هنا نحن نرى فى شجرات الأنساب سجلا دقيقا للمنازعات التى قامت فى العصر الاسلامى ، فضلا عما لها من قيمة أسطورية لأنها فى العادة تحاك من حول أصل تاريخى فدرسها اذنمن الناحية)لأسطوريةتكشفللمؤرخعنمادة واسعةغنيةبالحقائقالتاريخيةيستعينبها فى توضيح ما غمض من أحوالالعرب قبل الاسلام ، ولا يخالجنى الشك أننا لو اتخذنا هـذا الطريق فى دراسـة شجرات الأنسابللاستعانةلدراسة تاريخ العربفاننا لنخرجبصورةجديدةعن تاريخ العرب لا اقول أنه اقرب الى الواقع فحسب ، انما اقرب الى الواقع من كل ما عرفناه الى اليوم .

بعض المراجع

1. Kinship and Marriage in Larly Arabia, By W. Robertson Smith 2nd Edition London 1903.

2. Das Matriacht bei den alten Arabien Von G. Wilken

الأمومة عند العرب تأليف ويلكن ونقلة للعربية بندلى صليبا الجوزى قازان ١٩٠٢ .

3. Geschichte des Volkes Arab Von G. Eurold Berlin 1935.

4. Travels in Arabien Deserta, By Dovghty, 2 Voll Camhridge, 1888.

5. Beduins tribe sof the Euphratea, By Lady Anne Bleint 2 voll. London 1879.

«٦» انساب العرب القدماء لجورجى زيدان صاحب مجلة الهلال . القاهرة ١٩٠٦.

7. Al-Ansab Al-Arabiya, Von. I. A.Edham.

«٨» تاريخ التمدن الاسلامى لجورجى زيدان م ٤ القاهرة ١٩٠٨ .

«٩» فجر الاسلام لأحمد امين . القاهرة ١٩٢٨ .

10. The Kitab Al-Ansab of Abid Al-karim Ibin Muhammed Al-Samani Reproduced in Faximile front the Manuscript in the British Museum, With an introduction By D. S. Margoliouth, London, 1912.

٨ ــ عام الفيــل وميلاد الرسول

[تقدمة تحية الى الدكتور محمد حسين هيكل باشا] *

عــــام الفيل :

كان الرأى الشائع فى الدوائر التاريخية العلمية أن المصادر اليونانية لم تتحدث عن تعرض الأحباش الحجاز ، ولا عن سفر الفيل (١) غير ان المباحث الدقيقة التى نشرها المستشرق العلامة تيودور نولدكه عن تاريخ صلات الفرس بالروم (٢) ٩ بينت أن المؤرخ بركوب اليونانى تحدث عن تعرض الأحبــاش للحجاز بتحريض الروم (٣) ، ومن ذلك الحين اتخذت الدراسات التاريخية وجهة أخرى تبدأ فيها بدراسة الوقائع من وجهة نظر المصــادر اليونانية ، وتمحص على أساسها ما ورد فى كتب المؤرخين العرب (٤) ، وهذه الوجهه التى مال معها المستشرقون صحيحة الأسس ، لأن مؤرخى العرب تأخر بهم العهد نحو ثلاثة قرون من الزمان ، تدرجت فيها وقائع الجاهلية العربية على الأفــواه وتنقــلت على الألســنة فى فتــرة من الــزمان ، حــمل

---

* الرسالة : العدد ٣٤٩ ، ١١ مارس ١٩٤٠ ص ٤٥٠ وما يلى :

(١) Caussin de Percival فى Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Ilslams ، باريس ١٨٤٧ ، ص ١٤٥

(٢) Theodore Noldcke فى Geschichte der Perser und Ara-berzur zeit der Sasaniden ، ليدن ١٨٧٩ ، ص ٢٠٠

(٣) Prokop. فى De Bello Persico ، بن ١٨٣٣ ، ج ١ ص ٤٢٠ ، ١٠٤ ، ١٠٧

(٤) Leone Ceatani فى Annali dell'Islam ، ميلانو ١٩٠٥ ، فقرة ١١١ و ١١٧ .

فى تضاعيفه من الأسباب القوية ما يجعله يتناول الواقعات والحوادث التاريخية بتأثيره ، فينسج من حول مادتها الأقاصيص المتقومة بروح العصر وهكذا كان أن سلمت وقائع الجاهلية العربية لعصر التدوين فى القرن الثانى للهجرة ، بعد أن غابت حقائق هذه الوقائع فى تيه من الأساطير التى حيكت من حولها والتى غطت على أمرها (١) ، ومن هنا نجد للمصادر اليونانية قيمتها التاريخية ، باعتبارها مصادر معاصرة للوقائع التى جرت ، ومن هنا يمكن اتخاذها محكما لدراسة الروايت العربية ، واستخراج العناصر التاريخية منها.

يذكر لنا بروكوب أنه فى السنة الخامسة من حكم الامبراطور جوستنيان ، أعنى حوالى سنة ٥٣٠ ميلادية ، حمل الأحباش على اليمن واستولوا عليها . وهو يصور أسباب هذه الحملة اعتمادا على ما يقدره يوحنا المؤرخ اليونانى فيقول أن يوسف ذانواس (دومينوس الحميرى : عند يوحنا) قرض على بعض التجار من نصارى الروم وقتلهم ،واستعبد نصارى نجران ، واخذ يقطع السبيل على تجارة اليونان ، فكان نتيجة ذلك أن كسدت التجارة وساءت الحالة الاقتصادية . وقد تضرر من هذه السياسة أقيال اليمن ، فخرجوا تحت لواء أحدهم ، وهو « أيدوج » الوثنى ، وجرت بينهم وبين ذى نواس معارك وحروب لم يثبت فيها ، انتهى أمره بأن قتل . وانتهز الأحباش فرصة تحارب اليمنيين فشنوا الغارة على بلاد اليمن تحت قيادة « أبرهة » — الذى كان فى الأصل عبدا لأحد تجار الروم النازلين ثغر ادوليس — رفتكوا بأيدوج ، واخضعوا اليمن لسلطة نجاشى الحبشة (٢) .

غير أن المصادر العربية تجعل من أيدوج هذا قائدا حبشيا ، وتسميه أرباط وأنه باسم النجاشى حارب ذا نواس ، وبعد أن تغلب عليه حكم اليمن ، الا أن « أبرهة الأشرم » أحد قواد الحملة الحبشية ثار عليه ونجح فى ازاحته عن السلطة ، وتمكن من قتله وبسط نفوذه على اليمن كلها وحكمها

---

(١) I. A. Edham فى Islam Tarcki استانبول ١٩٣٥ ، ج ١ ص ٢٩١ وكذا من مصادر التاريخ الاسلامى ، الاسكندرية ١٩٣٦ .

(٢) Prokop فى المرجع السالف الذكر .

باسم النجاشى (١) . ونقطة الاختلاف هذه من الممكن تحقيقا ، لكنها لا تقع من غرضنا فى هذا البحث ، وانما الذى يهمنا تقديره أن المصادر العربية تماشى المصادر اليونانية فى أن اليمن سقطت تحت حكم الأحباش بعد عهد ذى نواس (دومينوس (٢)) ، وبعد أن استولى الأحباشى على اليمن واستقروا فيها مدة ، حدث أن أرسل الامبراطور جوستنيان سفيرا يدعى جوليان ، عرض من قبله على النجاشى فكرة عقد محالفة مع الروم ضد الفرس ، ويكون دور الأحباش فيها التعرض للفرس من جهة بلاد العرب المتاخمة لجنوب غربى الحدود الفارسية ، وذلك لتخفيف الضغط على الروم فى صراعهم مع الفرس على تخوم الحدود بين الامبراطوريتين (٣) . وهذه السفارة حدثت فى حدود سنة ٥٤٠ ميلادية (٤) ، كما يعين ذلك التاريخ المصادر اليونانية ، فى وقت كانت الصلات قوية ووثيقة بين النجاشى وامبراطور الروم . ومما لا شك فيه أن جوستنيان اعتمد على هذه الصلات أولا ووحدة العقيدة الدينية التى تجمعه بنجاشى الحبشة ثانيا ، ليطلب مؤازرة النجاشى له فى الحرب التى اشتدت بينه وبين كسرى أنو شروان سنة ٥٤٠ ميلادية (٥)

ولم تكن فكرة امكان مساعدة الأحباش للروم فى صراعهم ضد الفرس ، الا فكرة خيالية لا يمكن أن تتحقق فى عالم الواقع . اذ لم يكن الأحباش أصحاب أسطول بحرى ضخم يمكنهم من غزو فارس من جهة الخليج الفارسى ، ولا كان فى امكانهم ارسال حملة من اليمن قاعدتها فى بلاد العرب عبر صحرائها للتعرض للتخوم العربية الفاسية ، لأن طبيعة تضاريس بلاد العرب ، لا تجعل وجهـا

---

(١) حسن ابراهيم حسن فى تاريخ الاسلام السياسى ، القاهرة ١٩٣٥ ج ١ ص ٤٤ واسرائيل ولفنسون فى تاريخ اليهود فى الجاهلية وصدر الاسلام ، ص ١١٦ .

(٢) I. A. Edham. فى المرجع المذكور سابقا ، ص ٢٩٢ .

(٣) Th. Noldekc. فى المرجع السالف الذكر ، ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

(٤) Leone Ceatani. فى الكتاب المذكور ، فقرة ١٠٨ ، الحاشية رقم ١ .

(٥) الكاتب فى الكتاب المذكور له ، ص ٢٩٢ وكذلك ص ٢٠٠

لامكان نجاح مثل هذه الحملة (١) . وقد أمكن النجاشى أن يدرك هذه الحقيقة ، لالمامه بالموقف الذى غاب عن الروم وقيصرهم.ومن هنا كانت المماطلة دائما من جانب النجاشى والاعتذار عن امكان تقديم مساعدة فعالة للروم فى صراعهم ضد الفرس (٢) . فلما اشتد الصراع وبلغ اقصاه سنة ٥٤٠ ميلادية ، وارسل جوستنيان رسولا خاصا (سفيرا) هو جوليان ، اضطر النجاشى مجاملة أن يأمر عامله على اليمن ، ابرهة ، أن يرسل قسما من قواته شمالا على زعم التحرك للتعرض للتخوم الفرسية . والطريق الطبيعى الممتد من اليمن الى حدود فارس يمر بمكة وينتهى عند وادى الرمة أحد روافد الفرات فيما مضى (٣) . ومما لا ريب فيه أن الأحباش اتخذوا هذا الطريق مسلكهم نحو الشمال . غير أن القوات التى ارسلوها حين انتهت الى الحجاز ، كان التعب قد نال منها والمرض قد أفنى معظم رجالها،والجدرى فتك بجنودها(٤)فاضطر الأحباش أن يسحبوا قواتهم ويعتذروا بخسائرهم الى الروم ، ويقفوا عند هذا الحد . غير أن العرب من سكان الحجاز كان قد هالهم تقدم الأحباش فى جيش عرمرم (بالنسبة لهم) ورأوا أنهم يبيتون لهم شرا ، فلما أصيبو بالوباء ، أيقن العرب أن ذلك أثر من تداخل العناية الالهية التى حفظتهم مما كان الأحباش يبيتونه لهم (٥) . وهذا هو المصدر التاريخى الذى حيك من حوله

---

(١) البرنس ليون كاتيانى فى الحوليات الاسلامية ، ميلانو ١٩٠٥ ، فقرة ١٠٨ .

(٢) Prokop. فى De Bello Persico ، ج ١ ص ٢٠ و ١٠٤ و ١٠٧ .

(٣) Charles M. Soughty فى Travels in Arabian Deserta, Cambridge 1888. ، ج ٢ ص ٣٢٩ و D. G. Hogalh East. فى The Near East ، لندن ١٩٠٢ ، ص ٦٩ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٦ .

(٤) انظر لنا تاريخ الاسلام ص ٢٩٤ وكذا انظر كايتانى فى الحوليات الاسلامية ، ميلانو ١٩٠٥ ، فقرة ١٠٨ وتاريخ الخميس ، بولاق ١٣٠٢ ص ١٢ ، ٢١٦ ، وعلى وجه خاص ص ٢١٦ سطر ١٩ وكذا بن دريد فى الاشتقاق ص ١٠١ سطر ٣ وابن خلدون طبعة بولاق ج ٢ ص ٩١ ، ٦٢ وتفسير الكشاف طبع الهند ج ٢ ص ١٦٣٢ .

(٥) تاريخ الأمم ص ٢٩٥ .

كل روايات العرب عن سفر الفيل (١)

* * *

تروى المصادر العربية أن السبب فى تعرض الأحباش لمكة يرجع الى أن ابرهة الأشرم شيد هيكلا فى صيعاء حاضرة اليمن (٢) ، وذلك بغية صرف الناس عن الكعبة . غير أننا نعلم من المصادر المسيحية أنها لم تشر البتة الى مسألة بناء هيكل جديد فى صنعاء حاضرة اليمن (العربية السعيدة Arabia Felix على أبرهة (٣) . هذا فضــــلا عن أن المؤرخ أوزيت فى بحثه عن « تاريخ الكنيسه » ، يتناول بالذكر النصـــار من العرب وقساوستهم واصحاب المآثر منهم على الكنيسة ، وهو لا يذكر شيئا عن أبرهة ، وعن تشييد هيكل فى صنعاء (٤) .

غير ننا نعلم أن المسيحية كانت منتشرة فى نجران ، وفى بعض المنـــاطق من اليمن ، وأنه كان باليمن قسس من النصارى على عهد حكم الأحبـــاش لها (٥) . ولا شك أن هؤلاء القسس الذين يرعون شؤون طائفتهم الروحية ، كانوا يتخذون لأنفسهم فى حاضرة اليمن هيكلا ، يظهر أنه كان النواة التى حيكت من حولها روايات العرب . هذا ، وربما كان الأحباش وهم نصارى اعتنوا بهذا الهيكل وزينوه بما يليق بمكانتهم كنصارى حاكمين للبلاد ، وربما حمل هذا العمل عند بدو الصحراء وعرب الحجاز على محاولة الأحباش أن

---

(١) تاريخ الطبرى ج ٢ ص ١١١ وما بعده ، وسيرة ابن هشـــام ج ١ ص ٤٣ ، ٦١ . واخبار مكة للأزرقى ص ٨٦ — ١٠٢ وأخبار الأول لابن اسحاق ص ١٩ — ٢١ وسيد أمير على فى مختصر تاريخ العرب ، لندن سنة ١١١ ص ٤١

(٢) أبو صالح الأرمينى فى كنائس وبيع مصر وبعض الأقطار المجاورة مابع لندن ١٨٩٥ ، ص ٣٠٠ ، ٣٠١ من الترجمة الانجليزية وص ١٣٩ المتن العربى .

(٣) البرنس ليون كايتانى فى الحوليات الاســـلامية ، ج ١ فقرة ١٠٨ الهامش رقم ٢ .

(٤) المرجع السابق ذكره توا

(٥) Adolf Harnack. فى Die Mission und ausbereitung des Drei jahrhundert. christenthums in den Eastern طبعة ليبزيغ ١٩٠٢ ، ج ١ ص ٤٧٧ سطر ٢٠ .

يجعلوا من هيكلهم نظيرا للكعبة . ولا شك أن هذا الوهم لم يكن ليمكن تصوره خصوصا وأن الأحباش اذا فرض أنهم قاموا بمثل هذه المحاولة التى ينسبها مؤرخو العرب لهم ، فستكون هذه المحاولة وقفا على النصارى من العرب وهؤلاء بحكم دينهم منصرفون عن الكعبة ، فاذا جاز أن نحمل هذه المحاولة على الرغبة فى التبشير بالمسيحية بين العرب ، فلاشك أن مثل هذا الحادث الخطير لم يكن ليمر بدون اشارة فى كتب تاريخ الكنيسة الشرقية . ومن هنا لا نرى محلا لقبول ما يقول رواة العرب عن سبب تعرض الأحباش للحجاز (١)

* * *

اذا صحت استقراءتنا ونظرتنا للموضوع ، فان الصلة تكون مفصومة بين تعرض الأحباش للحجاز ومكة ، وبين وجود هيكل للنصارى بصنعاء . على أنه بعد ذلك مما يستوقف النظر ، ما نراه من الاتفاق عند مؤرخى العرب فى تسمية الحملة الحبشية بسفر الفيل ، وذلك على اعتقاد وجود بعض الفيلة فى قوات الأحباش (٢) . على أن اعتقاد وجود بعض الفيلة فى جيش الأحباش باليمن يسوقنا الى مواقف على جانب كبير من الخطورة ، يميل معها بعض المؤرخين الأعلام من الغربيين الى أنكار وجود الفيلة فى قوات الأحباش (٣) . ذلك لزعمهم أنه لا يمكن تصور امكان الاحتفاظ بالفيلة فى اليمن وتسييرها فى صحارى نجران (٤) فضلا عن أن الفيلة الافريقية (التى قد يكون الأحباش جلبوها الى اليمن اذا صح هذا الاعتقاد) من الصعوبة ترويضها حتى أن بعض الثقات الاثبات من علماء الحيوان يرون اســتحالة ذلك (٥) وهذه الاستحالة جعلت المؤرخين يرجحون أن تكون الفيلة التى ورد ذكرها فى حروب القرطاجنيين قديما فيلة مجلوبة من الهند (٦) غير أن افتراض جلب الأحباش فيلتهم من الهند

---

(١) أنظر لنا — تاريخ الاسلام — استانبول ، ١٩٣٥٢ ص ٣٠٤ و ٣٠٥

(٢) أنظر المصادر الاسلامية والعربية فى هذا الباب .

(٣) البرنس ليتون كايتانى فى الحوليات الاسلامية ، فقرة ١٠٩ هامش رقم ١ .

(٤) أنظر لنا — تاريخ الاسلام — ١٩٣٥ ص ٣٠٤ وما بعده .

(٥) Edmond Pierrier فى La Vie des Animaux Illustrée.

(٦) Edward Charton فى Voyages anciens et Monderaes باريس ١٨٦٧ ج ٢ ص ٢٩ وكذا P. Armandi فى Histoire militaire des éléphants ، بايس ١٨٤٣ ، ص ١٢ .

يقف في سبيل قبوله ان الأحباش لم يكونوا على دراية بترويض الفيلة (١). هذا من جهة ، ومن جهة اخرى لأنهم لم يكونوا اصحاب اسطول يمخر عباب البحر الهندى ، حتى يمكنهم جلب الفيلة الهندية . (٢) على ان هذه الاعتراضات من الممكن ردها اذا لاحظنا أمرين غابا عن هؤلاء الباحثين : الأول ان الأحباش استعانوا بأسطول الروم لنقل جيوشهم عبر باب المندب والبحر الأحمر حين شنوا الغارة على اليمن (٣) . وثانيا انه كان للروم سفائن حربية واخرى تجارية في البحر الأحمر (٤) . وهذا يجعل من الممكن جلب بعض الفيلة من الهند بواسطة سفائن الروم وان يستعين الأحباش ببعض الهنود في تسيير هذه الفيلة في حملتهم على فارس. ولا شك ان تعاون الروم مع الأحباش أولا ، والغرض من الحملة وهو مساعدة الروم ثانيا يجعل لتفسير تسمية حملة الأحباش بسفر الفيل وجها مقبولا .

تقدم الأحباش بقواتهم شمالا ، لكنهم لم يكادوا يقربون مكة حتى ألمت بهم كارثة أودت بهم . وبعض المراجع العربية ترجع أن تكون هذه الكارثة هي تفشي الجدري في جيش الأحباش (٥) . والقرآن الكريم يؤيد كلام المؤرخين العرب .

على أن اشارة القرآن الى اصحاب الفيل ، تحمل في تضاعيفها دلائل

---

(١) ليون كايتاني في الحوليات الاسلامية ، فقرة ١٠٩ وهوامشها . ومما يحسن الاشارة اليه هنا ان الأحباش استعملوا فيلة هندية في حروبهم انظر Henry Zule في The book of M. Blo لندن ١٩٠٣ بتب

(٢) ابن جرير الطبرى طبعة ى غوييه ج ١ ص ٩٢٢ س ٨

(٣) نولدكه في Geschichte der Pesser ص ١٨٨ هامش رقم١

(٤) نفس المرجع

(٥) الطبرى ، ج٢ ص ١١١ وما بعده وسيرة ابن هشام . ج١ ص ٤٣ — ٦١ واخبار مكة للأزرقى ص ٨٦ — ١٠٢ وابن خلدون طبعة بولاق ج٢ ص ٦١ — ٦٢ والزمخشرى في الكشاف طبع الهند ، ج٢ ص ١٦٣٢ والسيرة الحلبية ج١ ص ٨١ و ٨٢ و ٨٣ طبعة مصر ١٢٨٠ وتاريخ الخميس طبع بولاق ، ج ١ ص ٢١٢ — ٢١٦ ولى وجه خاص ٢١٦ س ١٩ وابن دريد في الاشتقاق ص ١٠١ س ٣ .

قوية على معرفة العرب لقصة سفر الفيل من جهة ، وعلى أنها حديثة العهد بهم ، على أن ما قدمه القرآن لنا فى صورة موجزة توسع فيه رواة العرب وخلطوه بالأقاصيص وشحنوا به كتب التاريخ والسيرة والأدب . وهنـــاك بعض الشعر المزعوم قوله فى حادثة الفيل ، تجد بعضه منسوبا لابن الزبعرى والبعض الآخر لأمية بن أبى الصلت . فمن المنسوب للأول هذه الأبيات :

وتنكلوا عن بطن مكـــة انهـــا ... كانت قديما لا يرام حريمهـــا
لم تخلق الشعرى ليالى حرمت ... اذ لا عزيز من الأنام يرومها
سائل أمير الجيش عنها ما راى ... ولسوف ينبى الجاهلين عليمها
ستون الفا لم يؤوبوا ارضـــهم ... بل لم يعش بعد الاياب سقيمها
كانت بها عاد وجرهم قبلهم ... والله من فوق العبـــاد يقيمهـــا

أمـــا الأبيـــات المنســـوبة لأميـــة بن الصـــلت فهى :

ومن صنعه يوم فيل الحبـــو ... ش اذ كل ما بعثوه رزم
محـــاجنهم تحـــت اقـــرابه ... وقـــد شرموا أنفـــه فانخرم
وقـــد جعلوا ســـوطه منولا ... اذا يمموه قفـــاه كلم
فـــولى وادبر أدراجـــــه ... وقد بـــاء بالظلم من كان ثم
فأرســـل من فوقهم حاصبـــا ... فلفهم مثـــل لف القـــزم
تحض على الصـــبر أحبـــارهم ... وقـــد ثأجوا كثـــؤاج الغـــنم

ويفهم منها أن الكارثة التى ألمت بأصحاب الفيل كانت مزدوجة : ريح هبت عليهم ، ووباء تفشى فيهم ، وحمل الوباء عند العرب على الريح السموم (١) على انه مما يسوقف النظر فى هذه الأبيات ورود لفظة « الاحبار » فى البيت الأخير مع أن الأحبـــاس لم يكونوا هودا ، حتى يصح افتراض اصطحابهم لأحبارهم ! والذى عندى أن هذه الأبيات مفتعلة فى العصر الاسلامى .

اذا وضعنا أمام النظر كل هذه التحقيقات بأن لنا أولا : أن قصة مسير

---

(١) المرجع ذاته ، ج١ ص٣١٥ والبرنس كايتانى فى الحوليات الاسلامية ، ج ١ فقرة ١١٧ر١١٩ .

الأحباش الى مكة بقصد هدم الكعبة دون غيره ليست جاهلية ، وانما تعود بأصل الى الاسلام .

ومن هنا نجد أن تعليل تعرض الأحباش للحجاز فى طريقهم الى فارس بأن القصد منه محاولة هدم الكعبة وصرف الناس عنها ليست الا أسطورة نشأت بعد أن قام الاسلام وذاع وانتشر بين العرب واستقر فى الشرق وارتفع شأن مكة وأصبحت الكعبة قبلة المسلمين . فعمل الرواة على أن يربطوا بين وجود هيكل النصارى فى اليمن وبين حملة الأحباش على الحجاز فى سبيلهم الى فارس فكان لهم من ذلك قصة محبوكة . ومما لاريب فيه اننا قد وضعنا اليد على مواضع الصنع فى هذه القصة التى ترويها الكتب العربية ، وكشفنا عن الخطوط التاريخية التى استمد منها النسيج الأول الذى حيكت بعده بقية خيوط القصة كما تجىء فى المصادر العربية . وهكذا تميز معنا الجانب التاريخى من الجانب الأسطورى فيها ، واتضحت ناحية خفيفة من نواحى تاريخ العرب فى الجاهلية (١) .

ميلاد الرسول :

ربط الكثير من مؤرخى العرب ميلاد الرسول (ص) بعام الفيل ليتخذوا من ذلك دليلا آخر على نبوة الرسول بأن عناية الله ردت كيد الأحباش عن مكة تكريما له اذ كانت أمة آمنة فى ذلك الحين حاملة به (٢) . والواقع أن نبوة الرسول تحمل فى ذاتها آيات صدقها ، فهى لا تحتاج لدليل خارجى يدعمها . وحياة الرسول تثبت أنه كان مخلصا طيلة حياته ، وهذا وحده يرد كل محاولة يراد بها التشكيك فى نبوته (٣) .

ولما كانت حملة الاحباش التى عرفت بسفر الفيل جرت سنة ٥٤٠ ميلادية (٤) كما ثبت من التحقيقات التى كشفنا لك عنها من قبل ، فان الصلة

---

(١) انظر اثر ذلك فى التاريخ العربى الجاهلى ، فى تاريخ الاسلام ، ج ١ ص ٣٩٠ وما بعدها .

(٢) الطبرى ، ج ١ ص ٩٦٧ — ٩٦٨ .

(٣) ليون كايتانى — الحوليات الاسلامية — المقدمة .

(٤) نولدكه فى تاريخ القدس ، ص ٢٠٥ ، الهامش .

تبدو مفصومة بين عام الفيل وهى السنة التى كان فيها سفر الفيل وبين ميلاد الرسول (ص) ، فحن نعرف أن محمـدا عليه الصلاة والسلام ولد فى حـدود سنة ٥٧٠ ميلادية كما حقق ذلك الباحثون (١) . فاذن هنالك نحو ثلاثين سنة تفصل بين عا مالفيل وميلاد الرسول . وبعض المؤرخين العرب يثبت هذا ، فمثلا يقول البغوى : ان سفر الفيل حدث قبل ميلاد الرسول بنحو أربعين سنة (٢) ومحمد بن السائب الكلبى ينزل بهذه السنين الى ثلاث وعشرين سنة (٣) . ونلاحظ أن خلفاء أبرهة حكموا اليمن ٣١ سنة (٤) وأنه فى سنة ٥٧٠ ميلادية ذهبت قوات الفرس لتخليص اليمن من الأحباش (٥) وهذا يجعل حكم أبرهة الذى أغار على الحجاز حوالى عام ٥٤٠ م وهذا ما يؤيده عن طريق غير مباشر بعض المصادر العربية التى تقرر أن الرسول ولد بعد خمسين سنة من استيلاء الأحبـاش على اليمن (٦) وأنهم طردوا بعد عامين من ميلاد الرسول (٧) . وهذا كله ان أثبت شيئا فانما يثبت أن الصلة مفصومة بين ميلاد الرسول وعام الفيل وأن محمدا ولد بعد عـام الفيل بثلاثين سنـة تقريبا (٨) .

ومن المهم أن نقول هنا ان هذه الحقيقة التاريخية برغم وضوحها ورغم ثبوت أن حملة الأحباش على الحجاز كانت فى حدود سنة ٥٤٠ ميلادية الرسول

---

(١) Baussin de Percival فى Essai sur l'Histoire des Arabes ج ١ ص ٢٨٢ — ٢٨٣ و se Sacy فى 7 ém de l'Academic XLVIII ص ٥٣٠ .

(٢) ليون كايتانى فى الحوليات ، ميلاد الرسول .

(٣) المرجع السابق الذكر توا ، ميلاد الرسول .

(٤) نولدكه فى تاريخ الفرس ، ص ١٢٠ ، هامش رقم ٣

(٥) نفس المرجع .

(٦) البيرونى chron ص ٤ سطر ٢٤ .

(٧) الأزرقى فى تاريخ مكة ، ليبزيغ ١٨٥٨ ، ص ٩٢ س ٢ وما بعده

(٨) Sprenger Zietschrift der Deutschen Iorgenlandischen جـ ١٣ ص ١٣٧ و ١٤٢ .

كان سنة ٥٧٠ ميلادية ، فاننا نجد معظم المشتغلين بالتاريخ الاسلامى يخطئون ، فيجعلون ميلاد الرسول مقرونا بعام الفيل . وربما كان لبعضهم العذر فى هذا الخطأ لجعلهم هذه التحقيقات المعروفة فى دوائر التاريخ فى العالم المتمدن ، ولكن ما عذر بعض الأساتذة الجامعيين الذين تجد فى مصنفاتهم جميع اصول هذه التحقيقات ، وبعد ذلك يخطئون ويقولون ان الرسول ولد فى عام الفيل (١) ومهما يكن من شىء فالتاريخ يرفض كل محاولة يراد بها ربط ميلاد الرسول بعام الفيل كما ان التحقيقات التاريخية تبين أن الصلة مفصومة بين التاريخين بنحو ثلاثين سنة . ونرجو أن يكون فى هذا البحث تصحيح لما تجرى به اقلام الباحثين فى العالم العربى من ان رسول الله محمد عبد الله ولد عام الفيل .

« اسماعيل أحمد أدهم »

(الاسكندرية)

---

(١) حسن ابراهيم حسن فى تاريخ الاسلام العباسى ، ج ١ ، فصل تعرض الأحباش لليمن ، وحربهم على عرب الحجاز ، وقابله بما يذكره من مولد الرسول .

القسم الثالث

٣ ـ الكتابات العلمية

١ ـ نظرية النسبية الخصوصية

البحث الأول *

الزمان ونسبيته

ـ ١ ـ

لنتصور قطارا يتحرك من محطة القاهرة الساعة الثامنة ، فما معنى تحركه الساعة الثامنة ؟ لا خلاف فى أن معناه أن آونة تحرك القطار وحادثة وقوف العقرب الكبير فى الساعة على الرقم «١٢» والصغير على الرقم «٨» متوافقان .

ولقد يجول بخاطر الكثيرين أن فى هذا البيان الكشف عن حقيقة الزمان . وهذا ظن صحيح فيه من الوثوق الشىء الكثير لو كان العالم كله الساعة وما حولها . ولكن مثل هذه الفكرة هل تنطبق على حادثتين : الأولى حدثت

---

* الرسالة : ٩ ديسمبر ١٩٣٥ ، ص ١٩٧٦ وما يلى .
بيان : اختصرت هذا البحث من كتابى
Die Grundlangen der Relativitaetsthearie ; Leipzig. 1934
الذى أحاول نقله مختصراً الى العربية تحت عنوان : « نظرية النسبية وقيمتها العلمية » وقد أوشكت على الانتهاء من جزئه الأول فى ٢٨٠ صفحة ، وسيقدم الى الطبع عن قريب . ومقال اليوم أول أربع مقالات ستليه :

١ : وحدة قوانين الطبيعة والبعد الرابع فى النسبية .
٢ : مبادىء الميكانيكا الحديثة .
٣ : مبادىء الديناميكا الجديدة .
٤ : كون مينقو فسكى والفاصلات الفراغية والزمانية .

وستكون هذه المقالات الخمس زبدة النسبية الخصوصية .

فى مكان قصى عن مكان الآخرى ؟ فمثلا لو فرضنا حادثة مثل الحادثة « أ » حدثت فى الشمس ، وحادثة أخرى مثل الحادثة « ب » حدثت على الأرض ، فهل فى الامكان النظر فى تواقتهما ؟

ان الاجابة على مثل هذه الأمثلة تتطلب منا أن نذكر أن مسألة التواقت مسألة ترجع لتساوى سير حركة الساعات فى مختلف الأمكنة ، وهذا الأمر يرجعنا الى واسطة التعيين .

لنفرض كره مثل « ك » بها نقطتان ثابتتان ، الأولى « أ » والثانية «ب» ، وبكل نقطة من هاتين النقطتين توجد ساعة ، ولنرمز لساعة النقطة الأولى بالرمز « س ا » ، ولساعة النقطة الثانية بالرمز « س ب » ، ولنفرض ان المسافة بين هاتين النقطتين هى « م » ، فلكى نوحد سير الساعتين نجد أمامنا احدى طريقتين نسلك احداهما لتوحيد سير ساعتى النقطتين : الطريقة الأولى تنحصر فى نقل الساعة « س أ » والساعة « س ب » الى مكان واحد ، ثم ضبطهما هنالك على زمان واحد ، ثم اعادة كل ساعة الى المكان الأول . والطريقة الثانية تستند على اشارة ضوئية من النقطة « أ » الى «ب» مثلا ، فتضبط بناء عليها الساعة « س ب » زمانهـا حسب زمان السـاعة « س أ » .

وهاتان الطريقتان لا زالتا مستعملتين الى يومنا الحـاضر فى حياتنا العلمية ، فالسفن تتبع الطريقة الأولى عندما تضبط وقت ساعاتها حسـب أزمنة الموانىء التى ترسو عليها ، وتتبع الطريقة الثانية بمراجعتها أزمنة ساعاتها وكرونومتراتها خلال سيرها باشارات التليفون اللاسلكى لتصحيح الفروق الناشئة فى الزمن من اختلاف خطوط الطول والعرض على سطح الكرة الأرضية . ويمكننا استنادا الى هذه الظاهرة تقرير اختلاف الزمان ، غير أن هذا التقرير لا تكون له قيمه علمية الا بعد تعميمه على الاكوان .

فلنعرض فى كون مثل « ك » ساعة مثل « س » ، فهل فى الامكان جعـل ساعتين مثل « س ١ » و « س ٢ » فى كونين مثل ك ١ و ك ٢ تتحركان حركة انتقالية مستقيمة متساوية فى الزمان مع زمان الكون « ك » ؟

الاجابة عن هذه المسألة خارجة عن نطاق علم الطبيعـة (Physics) مادامت هذه الأكوان يتحرك بعضها ازاء بعض حركات انتقالية ، ومهما كانت هذه الفروق المتولدة من هذه الحركات ضئيلة فمسألة تساوى الزمان فى هذه الأكوان أو عدم تساويه لا يمكن معرفتها الا بالرجوع الى الاشارات الضوئية . والاستناد على الأمواج النورية فى تقرير توافقت الزمان قائم على ثبات سرعة النور ، وهى وان كانت سرعة محدودة الا انها سرعة فوق كل سرعة .

وقضية ثبات سرعة النور تجرنا الى معرفة حركات الأكوان المطلقة خلال الفضاء الأثيرى .

اذا أرسلنا شعاعة نور فى اتجاه سرعة الأرض فستكون سرعة هذه الشعاع بالنسبة للمشاهد الذى أرسلها من فوق الأرض : « ٣٠٠٫٠٠٠كم ــ سرعة الأرض فى الفضاء الأثيرى » .

وفى حالة ارسال شعاعة النور فى عكس اتجاه سرعة الأرض فستكون سرعة الشعاعة متضخمة بسرعة الأرض بالنسبة لمرسلها « ٣٠٠٫٠٠٠كم + سرعة الأرض فى الفضاء الأثيرى » .

وكل التجارب التى اجريت فى هذا الصدد أسفرت عن نتيجة سلبية .

— ٢ —

لنفرض شعاعة نور مثل «س» تقع على مرآة نرمز لها بالرمز « م » ، وهذه المرآة نصف عاكسة ، فتنشق شعاعة النور «س» شعاعتين : المعكوسة «س ١» والمكسورة «س ٢» ، وقد وضعت المرآة (م) بالنسبة لاتجاه الشعاعة «س» بحيث تجعل الشعاعتين «س١» و « س٢» متعامدتين احداهما على الأخرى ، ولنفرض انه قد وضعت فى خط سير هاتين الشعاعتين وعلى بعد ثابت من المرآة « م » مرآتان أخريان ، الأولى «م١» والثانية «م ٢» بحيث تردان الشعاعتين «س ١» و « س ٢» الى المرآة «م» ، وهنالك عند

التقائهما ثانية تعكسان عكسا نصفيا فيتحد الجزء المعكوس من الشعاعة «س ٢» مع الجزء المكيسور من الشعاعة «س ١» فى الشعاعة الأخيرة «س ٣» ، فاذا ما سارت الشعاعتان مسافة واحدة من نقطة افتراقهما الى نقطة التقائهما ثانية : اعنى اذا كانت المسافة من « م » الى « م ٣ » تعادل المسافة من « م » الى « م ١ » تعادلا تاما ، فانك اذا ما وضعت عينيك فى الوضع « د » شاهدت الشعاعة « س ٣ » كاملة لا نقص فيها ، اما اذا كانت المسافة « م — م٢ » بما يعادل نصف موجة النور أو حاصلا صحيحا لنصف موجة النور ، فان الشعاعتين تكونان قد سارتا منذ انفراجهما الى اتحادهما ثانية غير متعادلتين ، فينجم عن ذلك تداخل نورى بين حركة الموجتين يشف عن نظام تداخلى يتظاهر فى شكل حلقات من النور والظلمة (١) .

ولو فرض وازحنا « م١ » أو « م٢ » قليلا بمعنى اننا غيرنا تعادل المسافتين « م — م١ » و « م — م٢ » الفينا هذه الحلقات تتحرك ، او قل تتقلص شيئا فشيئا الى أن تختفى فى الوسط المشترك بينهما ، ثم تظهر حلقات جديدة من خارج النظام ، ويكون عدد ما يختفى معادلا عدد ما يظهر من الحلقات ؛ ومن مقدار تغير « م — م١ » أو « م — م٢ » نستطيع حساب الحلقات الواجب اختفاؤها على هذا المنوال . لهذا لو كان هنالك راصد مشاهد لهذا النظام ، وطفقت حلقاته تتقلص بغتة ، امكنك أن تحكم يقينا ان كانت المسافة « م — م١ » أو « م — م٢ » قد شرعت فى التغير ؛ واذا حسبت عددالحلقات المختفية استطعت التنبوء بمقدار تغير المسافتين .

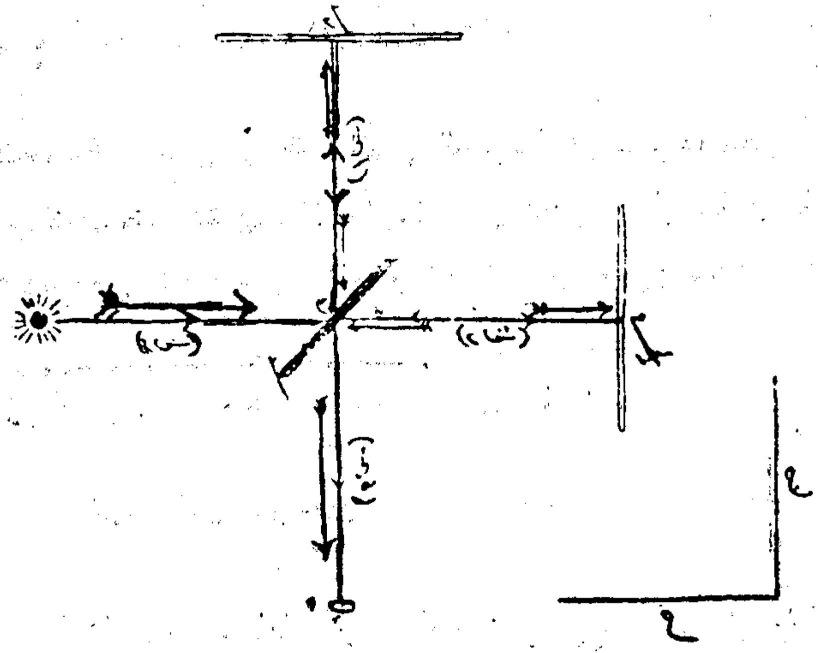
اجرى (١) الدكتور ميكلصون Michelson ، والأستاذ مورلى Morley تجربتهما بحيث كانت حركة الشعاعة موازية لحركة الأرض « ح » حول محورها مثلا ، أى وضعت « م١ » بحيث تكون المسافة « م — م١ » ممتدة

---

1 : Louis Gustave du Pasquier : Le principe de la Relativité et les theories d'Einstein., Paris 1922., p. 86-112.

(١) التجربة التى قضت على الأثير ١٩٣١ المقتطف ، شارل مالك

شرقا غربا ، فتكون لذلك الشعاعة « س١ » متعامدة على اتجاه حركة الأرض حول محورها ، أى تكون ممتدة شمالا جنوبا فى الاتجاه « ح » .



شكل بيانى رقم « ١ » من كتاب :

Louis-Gustave du pasquier : Le principe de la Relativité et les théories d'Einstein. p. 44 7 ig : 6.

ولكن عند ما تنفصل الشعاعتان «س ١» و «س ٢» عند النقطة (ن) تسير كلتاهما بسرعة واحدة بالنسبة للفضاء الأثيرى ، لأنهما كلتيهما تموج أثيرى ، والاختلاف لا يكون الا بإسنادهما الى شىء آخر ، وليكن الجهاز : « جهاز ميكلصون — مورلى » فتكون سرعة « س ١ » بالنسبة للجهاز غير سرعة « س٢» بالنسبة له ، لأن هذه الآلة تدور مع الأرض فى دورانها حول محورها ، والشعاعة « س ١ » متعامدة على السير بينما الشعاعة «س٢» موازية له ؛ فمن هذا الاعتبار ينتج أن سرعة « س ٢ » بالنسبة لجهاز ميكلصون عند ما تكون الشعاعة « س ٢ » سائرة نحو « م٢ » هى :

ض — ح ... ... « معادلة ١ »

حيث أن « ض » رمز لسرعة الضوء المنطلقة خلال الاثير ، و « ح » رمز لسرعة الأرض حول محورها . وعندما تنعكس الشعاعة « $س_{٢}$ » عن « $م_{١٣}$ » تصبح سرعتها بالنسبة للجهاز هكذا :

ض + ح ... ... « معادلة ٢ »

أما الشعاعة « $س_{١}$ » فلها نفس السرعة فى سيرها نحو « $م_{٢}$ » لأنها مركبة من سرعتين متعامدتين مثلا ، ولكنها فى ذهابها وايابها فى كلتا الحالتين ستكون متعامدة على اتجاه سير الآلة او الجهاز ، وستكون مقدار هذه السرعة :

$\sqrt{ض^{٢} + ح^{٢}}$ ... ... « معادلة ٢ »

وذلك لأنها مركبة من سرعتين (١) .

على هذا الأساس رتب الدكتور ميكلصون وزميله الأستاذ مورلى جهازهما فى الأوضاع السابق ذكرها ، واخذا يرقبان الشعاعة « $ش_{٣}$ » من النقطة «د» فارتسم امامهما نظام متداخل ناجم عن تداخل الشعاعتين فى بعض ، وعندما اديرت الآلة بكامل أجزائها حول المحور « ن » بحيث أصبحت « م — $م_{١}$ » متعامدة على اتجاه حركة الأرض بعد أن كانت موازية ، واتخذت الشعاعة « م — $م_{٢}$ » وضعا موازيا لحركة الأرض بعد أن كانت متعامدة . فكان المنتظر أن هذا التغيير يسفر عن تغير سرعة الشعاعتين بالنسبة للآلة فى الزمن الذى تستغرقه كل من الشعاعتين فى سيرها من المركز « ن » الى المرايا المعاكسة ورجوعها الى « ن » ثانية . ومن البديهى أن الزمن الذى تستغرقه الشعاعة « $ش_{٢}$ » فى وضعها الجديد أقل من الزمن الذى استغرقته وهى فى وضعها القديم ؛ أعنى أن شعاعة النور فى سيرها فى اتجاه متعامد — بشرط أن تعكس الشعاعتان وتردا الى مصدرهما ، وادارة الجهاز حول محوره تسعون

---

(١) A. A. Michelson and E. W. Morley : The American Journal of Science and arts, New-Haven 31 (1886) p. 337., and (3) 22 (1881) p. 120.

درجة — لابد وأن تسفر عن ابطاء الشعاعة الواحدة فى رجوعها الى « ن » واسراع الشعاعة الأخرى فى هذا الرجوع (١) .

هذا الابطاء والاسراع يؤثران فى النظام الداخلى ، اذ تنقص بعض الحلقات وتختفى حلقات الوسـط وتبدو حلقات جديدة تتسرب للنظام من طرفه الخارجى . ذلك لأن تباطؤ الموجة الواحدة فى رجوعها يفضى الى تداخل جديد مع حركة الموجة الثانية التى أسرعت فى الرجوع (٢) .

ولما كانت سرعة الأرض حول محورها معلومة ، وسرعة النور فى الفضاء الأثيرى معلـومة كذلك ، فمن المسـتطاع قياس الفاصـلتين «م — م١» و «م — م٢» واستخراج طول موجة النور ، وبذلك يصبح من الممكن حساب التأخير ، اللازم حدوثه اذا ما أديرت الآلة ومقدار التغير اللازم طروؤه على عدد الحلقات من تقلص واحتجاب .

على مثل هذا الأساس العلمى الدقيق أجريت تجربة ميكلصون ، ولكنها أسفرت عن نتيجة سلبية اذ لم تتغير الحلقات ووصلت الشعاعتان معا . ثم أعيدت التجربة مع الدقة الشديدة ولكن لم تسفر عن نتيجة (٣) .

(بقية البحث فى العدد القادم) .

اسماعيل احمد ادهم

---

(١) A. A. Michelson an. E. W. Morley : Philosophical Magazine of London., Edinburgh and Dublin. (5) 24. (1887) p. 449.

(٢) M. Fitzgerald : Annalen der Pluysik., Leipzig. (4) 1907 p. 137.

(٣) اعتمدنا فى الكتابة عن تجربة ميكلصون الى حد كبير على نص ما كتبه الأستاذ شارل مالك فى مقتطف اكتوبر ١٩٣١ تحت عنوان « التجربة التى قضت على الأثير » وقد اعتمدنا على هذا النص العربى لدقته .

٢ ـ نظرية النسبية الخصوصية

بقية البحث الأول (٢)

الزمان ونسبيته *

— ٣ —

علل هذه الظاهرة فتزجرالد (١) بقوله ان المتحركات تتقلص فى اتجاه سرعتها ، فالأرض تتقلص فى اتجاه سرعتها بقدر الفرق النظرى بين رحلتى الشعاعتين بحيث تعودان كما هما عمليا فى وقت واحد . وقام العلامة لورانتن الهولندى فاستخرج مقدار هذا التقلص فى عملية رياضية دقيقة .

لو رمزنا بالرمز «ر» لمسافة رحلة الشعاعة «س١» ، وبالرمز «ر٢» لرحلة الشعاع «س٢» ، وبالرمز «ص» لسرعة الضوء ، وبالرمز « س » لسرعة الأرض ، لكان :

$$ر = \frac{ر_٢}{\sqrt{١ - \frac{س^٢}{ص^٢}}} \quad .... \text{« معادلة ٤ »}$$

وهذا معناه تقلص الأرض حتى تصير بمقدار :

$$\frac{١}{\sqrt{١ - \frac{س^٢}{ص^٢}}}$$

* الرسالة : ١٦ ديسمبر ١٩٣٥ ، ص ٢٠١٨ .

(١) Y. Fitzgerald : Annalen der Physik., Leipzig p. 137. (1907).

وبذلك تقرر استحالة استخراج الحركة المطلقة للمتحرك ، وبذا صار من المحال معرفة التواقت .

— ٤ —

لابد من فاصلة (٢) زمانية لمعرفة سرعة الضوء ؛ هذا الى أن معنى والزمان قائم على معرفة سرعة انتشار النور . هذا التضاد استخدمه العلامة البرت اينشتين فى سبيل استخلاص مبادئه الأولى فى النسبية الخصوصية .

لتفرض كونا مثل «ك» به نقطة مثل « ا » ثابتة ، وبهذه النقطة راصد ومعه ساعة ؛ ولنفرض أن هذا الراصد يعين حدوث الحادثات فى كونه بموجب زمن الساعة التى يحملها ، ولكنه بلا شك يفشل فى تعيين زمان الحادثات عينها بالنسبة لنقطة ثابتة فى كون آخر يتحرك حركة انتقالية ازاءه ؛ ما لم يوحد تسير ساعته مع سير ساعة الراصد القائم فى الكون الآخر .

وتوحيد سير الساعتين لا يقوم الا على اشارة ضوئية ؛ والضوء كما قلنا سرعته واحدة فى كل الجهات ؛ ومعنى هذا أن الفترة التى تستغرقها شعاعة الضوء لتقطع المسافة من الكون الأول الى الثانى هى عين الفترة التى تستغرقها للعودة من الكون الثانى الى الأول .

هكذا يتحول معنى المسافة الممتدة بين النقطتين « ا » فى الكون الأول ، و « ب » فى الكون الثانى من امتداد الأجسام الصلبة الى أمواج النور ، أعنى أنها تتحول من خط امتداد الأجسام الصلبة الى المسافة التى تقطعها أمواج النور فى آماد متساوية .

هذا التبدل يؤدى الى تغيير موضوع الهندسة الأوقليدية ، اذ تتحول الأشكال والخطوط الأوقليدية التى ترسمها الأجسام الصلبة فى تحركها الى الأشكال والخطوط الاينشتينية التى يرسمها سير أمواج الضوء .

---

(٢) Albert Einstein and M. Grossmann «Kosavazeingnschaften der feldgleichungen der Gravetatious theorie» L.M. Physik. 6-3-1941, p. 215.

لقد رجع اينشتين بعالم الحادثات الى الهندسة . ومن المعلوم أن هناك ضربين من الرياضيات : ضربا ذهنيا محضا ، وضربا حسيا . فالضرب الأول هو الذى تقوم عليه مبادىء الرياضة ، وخاصة التحليلية منها ، والضرب الثانى يتفق والأول فى الماهية الرياضية ، الا أنه يختلف فى كونه راجعا الى الحس والتجربة . والمدرسة الأكسيومانيكية تجد فى مكان الرياضة المحض مكان المنطق الصورى والذهن الخالص .

على هذا الأنتباس لو مضينا ندقق موضوع الهندسة الأوقليدية لألفيناها هندسة ترجع لخواص الأجسام الصلبة وعلاقتها ببعض ، فهى ضرب من الهندسة التجريبية،وبذا تعد ضربا من الطبيعيات والهندسة الأوقليدية ليست قضاياها منطقية تحليلية فحسب ، بل هى تنطوى على أحكام تجريبية مستمدة من الاختبار والمشاهدة ، وبذلك كانت بعيدة عن ساحة الهندسة الصرفة .

وهنا يتبادر الى الذهن سؤال من حول الهندسة الأوقليدية وعمليتها بمعنى : هل هى تلتئم من حول حوادث هذا العالم ؟ وللاجابة على هذا السؤال نلجأ للتجربة ، فهى الأداة العلمية الوحيدة التى تمكنا من الاجابة على هذا السؤال ، فان قياس أى طول فى علم الطبيعة يرجع لمبدأ انتشار النور فى خطوط مستقيمة ، وبذا نلفى الأطوال ترجع الى ضرب من الرياضة التجريبية وهذه الحقيقة نخرج منها بنتيجة هامة . فالنقطة والخط .... ؛ ليس من المهم أن نقول ان معرفتنا بها عقلية ، لأننا فى الحقيقة نفرض صحة بعض المبادىء ، ومن حول هذا الفرض نقيم هندستنا الصورية التى لا ترجع معرفتنا بمبادئها الى التجربة ، اذ هى مبادىء أوجدها العقل الانسانى وصرح بامكانها . غير أنه من المهم أن نقول اننا بارجاعنا الهندسة الى مبدأ انتشار الضوء نقرر ضمنا ارجاع الهندسة الى الطبيعيات الحديثة أو العكس ، ويكون مقدار ما فى الهندسة من الصواب بمقدار ما فيها من المرونة للالتئام من حول حقائق العالم

الخارجي ، وهكذا نرى الهندسة الأوقليدية تنهار حيث لا تتفق ومبدأ انتشار النور (٣) .

— ٦ —

« موضوع النسبية الخصوصية : تقوم على أساس أولى فى تحويل موضوع الهندسة من الأشكال التى ترسمها الاجسام الصلبة اللامتغيرة إلى الأشكال التى ترسمها الأمواج النورية الثابتة »

برتر اندريبل

لنفرض ساعة فى نقطة مثل « أ » حيث صدرت منها شعاعة نور فى الآونة «أ ١» الى النقطة «ب» فوصلتها فى الآونة «ب ١» ثم رجعت إلى « أ » فى الآونة « أ ٢ » فتكون :

«ب١» — «أ١» = «أ٢» — «ب ١» أو أن :

$$«ب_١» = \frac{«أ_١» + «أ_٢»}{٢}$$

بمعنى أن الساعة التى فى « أ » تكون متساوية فى سيرها مع الساعة التى فى «ب» ويكون اعلان الساعتين للزمان واحدا . فلو أردنا أن نعين زمان الساعتين فى وقت واحد فما علينا الا أن نرسل اشارة نورية بزمان النقطة « أ » الى «ب» فتضبط استنادا عليها نقطة «ب» زمانها . وعليه تكون النقطتان متوافقتين فى زمانهما ، وهنا يوحى التواقت الى الذهن فكرة أن المان ليس أكثر من مجرد الفواصل التعاقبية للحادثات (٤) .

---

(٣) Albert Einstein : Geometry and Experience., 1935, p. 35-73.

(٤) « ان تعاقب الحادثات فى النفس يكون فى الذات مفهوم الزمان الذاتى ، ويقابلها فى الخارج الزمان الموضوعى الذى لا يخرج عن كونه تعاقبات الحادثات الكونية . فلو تصورنا مجموعة من الحوادث النهائية وهى تطرق =

ما معنى التواقت ؟

حدثت حادثة مثل « ح » فى « أ » وحادثة أخرى مثل « ح١» فى «ب» فما معنى تواقتهما ؟

للاجابة على هذا السؤال نفرض أن الحادثة «ح ١» حدثت فى الزمن « أ٢ » كما أن الحادثة «ح» حدثت فى الزمن «أ١» ، فلو كان سير ساعة النقطة « أ » هو سير ساعة النقطة «ب» ، وما تعلنه الساعة الأولى من الوقت هو ما تعلنه الساعة الثانية فالحادثتان متواقتتان .

على هـذا الأساس يمكننا أن نعـرف الزمان استنادا على اشعارات الساعات ، ولكن لنا أن نتساءل : هل يصح القول بتواقت حادثتين حدثت احداهما فى كون مستقل عن الآخر وهمـــا يتحركان بالنســـبة لبعض حركة انتقالية ؟

للاجابة على هذا السؤال نرجع لمثالنا السابق فندقق فيه النظر فسنرى أن ساعات كل كون يمكن أن تتساوى فى سيرها مع آخر ، وعليه يمكننا تعيين زمان حدوث أية حادثة بأية ساعة فى هذا الكون لانتشار النور خلاله بسرعة ثابتة ، أما فى أكوان متعددة تتحرك بالنسبة لبعضها حركات انتقالية كما هو جار فى العالم الخارجى فلا يمكن القول بالتواقت لانعدام واسطة استخراج الحركة المطلقة . ولبيان هذا نفرض خطا يمتد من النقطة « م » الى «م ١»

= الوعى ؛ فهى بطبيعتها ستتبع حالة تعاقبية فى طرقها ، وحيث أن موضوع الذهن واحد لايتغير ، فوصول حادثةقبلأخرىأوبعدها أومعها توجد علاقةذهنية فى العقل تحدد مفهوم الزمن الذهنى ، بينما هذه العلاقة تحدد فى الخارج بمعنى تقديرى رياضى للحادثات تنزل منه منزلة الزمن الذاتى من الذات ، ولولا الحركة لمـــا كان للزمن من مفهوم ، فتعاقب الحوادث بأسلوب نهائى يعرض على الذهن مع الحادثات ذاتها يشكل موضوع الزمان ، والتعاقب يجرى فى خط واحد يتحد مع خطوط المكان الثلاثة فيكون الحدود الأربعة للمادة » ص ١٣٢ من كتابنا الشواهد المباشرة للوجود ، طبعة ميللن ـ لندن ١٩٣٤ .

طوله ٩٠٠٠ وحدة طولية ، وأن هنالك شعاعا من النور يقطع هذا الخط من اتجاه « م » الى « م » بسرعة ٣٠٠ وحدة طولية فى الساعة ، ولنفرض كذلك طيارة بها راصد تتحرك من جهة « م » الى « م ١ » مع شعاعة النور بسرعة ٧٥ وحدة طولية فى الساعة ، ولنرمز لراصد الذى بداخل الطيارة بالرمز « ص ١ » ولنفرض أن فى منتصف المسافة بين « م » و « م ١ » على بعد ٤٥٠٠ وحدة طولية من كل من النقطتين يقوم راصد مثل « ص ٢ » فى النقطة « ن » ومعه جهاز كهربائى يمتد طرفاه الى نهاية الخط من الجهتين ، وبكل طرف مصباح كهربائى يبين باشارة نورية تأتيه من الجهاز الكهربائى الذى مع الراصد « ص ٢ » وبالطبع ستتلاقى الشعاعتان معا عند « ص ٢ » فى آونة واحدة .

لنفرض أن الراصد « ص ٢ » ضغط على جهازه الكهربائى فصدرت منه اشارتان كهربائيتان الى النقطتين « م » و « م » حينما صارت الطيارة براصدها « ص ١ » أمامه تماما . فهل تبدو الشعاعتان الواردتان من المصباحين متواقتتين لكل من الراصدين « ص ١ » و « ص ٢ » لأن كلا منهما فى منتصف المسافة بين « م » و « م ١ » حينما ضغط « ص ٢ » على الجهاز الكهربائى الذى معه ؟

ان الاشارة الكهربائية ستقطع المسافة من « ن » الى كل من النقطتين « م » و « م ١ » فى ١٥ ساعة « $\frac{٩٠٠٠}{٢} \times \frac{١}{٣٠٠}$ » وستقطع الموجة النورية الصادرة من المصباح الذى فى « م » المسافة من « م – ن » ومن « م ١ – ن » فى نفس المدة . فبعد ثلاثين ساعة يشاهد الراصد « ص ٢ » الشعاعتين قد وصلتا أمامه فى « ن » فى آونة واحدة . هاتان الحادثتان متواقتتان للراصد « ص ٢ » ، ولكن هل هما متواقتتان بالنسبة لراصد « ص ١ » ؟

لا . لأن الراصد « ص ١ » يكون قد غادر النقطة « ن » عندما ضغط « ص ٢ » على الجهاز ، فيأخذ فى الاقتراب من نقطة « م » بمعدل ٧٥ وحدة طولية فى الساعة ، وحينما تتلاقى الشعاعات عند « ص ٢ » يكون هو قد قطع ٢٢٥٠ وحدة طولية ، ويستقبل الشعاعات الواردة من النقطة « م ١ » قبلما تصل

الى «ن» ، فعنده تجرى حادثة وقوع شعاعة «م،» قبل أن تجرى حادثة وقوع شعاعة « م » ، أعنى أن الحادثتين غير متواقتتين عنده . ونستنتج من هذا أن التواقت نسبى حسب المشاهد وكذلك الزمان .

— ٨ —

ان التواقت نسبى فى أكوان تتحرك بالنسبة لبعضها حركة انتقالية كما حاصل فى عالمنا هذا . ويصح التواقت بين حوادث كون ساكن ، أما فى أكوان متحركة فلا يصح القول بالتواقت حتى ولو وصلت الحادثات الى المشاهد متواقتة فى وقوعها ، اذ يلزم أن تكون الحوادث فى وضعها متواقتة ، ولما كان السبيل الى ذلك قائما على معرفة الحركة المطلقة للأكوان ، وكانت الحركة المطلقة مستحيل استخراجها ، كان القول بالتواقت المطلق لغوا ، وكان لكل حادثة زمان خاص نسبى لها حسب المشاهد ، كذلك يكون التواقت نسبيا حسب المشاهد ، فما هو متواقت عندك يكون غير متواقت عند غيرك .

من هنا نخرج بأن الزمان نسبى ، وأن التواقت نسبى ، وأن زمان كل حادثة نسبى لمشاهدها .

(تم البحث الأول)

اسماعيل احمد ادهم

٣ - نظرية النسبية الخصوصية

المقـــال الثانى *

وحدة قوانين الطبيعة والبعد الرابــع فى النسبية

عناصر البحث

(١) الحــد الرابع للمادة فى النسبية
(٢) ثبات النور ووحدة قوانين الطبيعة
(٣) النظام الغاليلى وقوانين التحويل اللورانتزية

— ١ —

تصـور سطحا فى حيز منــه نقطة مثـل « ن » ، وأنك تريد مكانهـا : فلا شك أنك ستقيس بعدها عن الحافة اليمنى للسطح او اليسرى، ثم بعدها عن حافة السطح الأمامى أو الخلفى ، وبواسطة خطين تحدد مركز النقطة على السطح . أما اذا كانت النقطة المرغوب تحديدها فى حجم فلا بد من خطوط ثلاثة تنتهى عندها لتحدد مكانها بالضبط .

لنتصور مكعبا ضلعه ١٠ أمتار ، ولنفرض به نقطة مادية مثل « ن » فى المكان « م » ، ولنشرع فى تحديد مكان هذه النقطة المادية ، فلا بد من أن نقيس الخط العمودى التساقط على هــذه النقطة من السطح السفلى للمكعب ، ولنفرض أنه كان مترين ، فهذا الخط بمفرده لا يصح أن يكون محددا لمكــان النقطة اذ فى الامكان تحريك هــذه النقطة حـركة أفقية ويبقى الخط الممتـد من

---

* الرسالة : العدد ١٣١ ، ٦ يناير ١٩٣٦ ، ص ١٢ وما يلى .

السطح السفلى للمكعب حتى النقطة « ن » مترين بدون أن يلحقها أى تغيير ، فلا بد من حد ثان بخط يمتد من السطح الأيمن أو الأيسر الى النقطة « ن » . فلنفرض أنه كان ستة أمتار ، فلنا أن نتساءل : هل فى الامكان الاكتفاء بهذين الخطين لتحديد موضع النقطة ؟

ان من السهل تحريك النقطة المذكورة فى خط مواز للسطح الأيمن أو الأيسر بحالة لا يختل معها الخطين . فلابد من حد ثالث ، هو بعد النقطة عن السطح المعامد لجدار الأيمن والأيسر ، ولنفرض أننا ألقيناه ثلاثة أمتار ، فعليه يمكن تحديد أية نقطة فى حجم بثلاثة أبعاد تتعامد على بعضها فى النقطة المرغوب تحديد مكانها ، وهذا النظام يعرف بنظام المتعامدات الديكارتية (٥)

ان المشاهد الذى يقوم بعملية القياس سيلجأ الى قواعد فيثاغورس فى الهندسة ليحدد أبعاد الخطوط الثلاثة المحددة من مكان النقطة . وقاعدة فيثاغورس التى ترجع اليها هذه المسئلة نظريتان :

الأولى : أن مربع الوتر فى المثلث القائم الزاوية يساوى مجموع مربع الساقين .

الثانية أن مربع الوتر فى مكعب يساوى حاصل جمع مربع خطوط الطول والعرض والعمق .

فتكون المسافة من المشاهد الى النقطة « ن » :

$$\sqrt{٢^٢ + ٣^٢ + ٦^٢}$$

— ٢ —

لنفرض أن النقطة المادية « ن » تحركت من وضعها الأول فى « م » الى وضع آخر ، وليكن «م ١» بمعدل سرعة متر واحد فى الدقيقة الواحدة ، ثم

(٥) Edham (G. K.) : Mathematik und Physik., P' 139.

لنفرض أنها بلغت وضعها الجديد بعد دقيقتين من تحركها ، فالمسافة «م — م$_1$» يستغرق قطعها زمنا . وهذا بلا شك (٦) يثبت أن الزمان يتداخل في المكان ويندمج به ليكونا البعد الرابع للمادة .

هذه قضية البعد الرابع في النسبية الخصوصية في أبسط صورها ، ولكنها ليست كل شيء كما سنرى .

— ٣ —

لا يمكن فصل الزمان عن المكان ولا المكان عن الزمان ، لأنك لا تتصور حادثة الا وتتصور آوان حدوثها ، ولا تتمثل في ذهنك حركة الا ويتطرق الى وعيك الزمن الذى استغرقه الجسم في الحركة .

انه لا يمكن تصور شيء في الوجود لا يشغل مكانا ولا يحدث في زمن . فالبعد الرابع في النسبية ليس الا ادماج الحركة في المسافة ، اذ تعبر عن المسافة بحاصل ضرب معدل السرعة في وحدة زمانية بوحدة زمانية أخرى .

هذه العملية نظرية لأننا لم نعمل حساب الزمن الذى تستغرقه شعاعة النور في التحرك لقطع المسافة من مكان وقوع الحادثة الى المشاهد ، ذلك لأن المسافات على سطح كرتنا الأرضية قصيرة ، ولا يحس فرق زمنى اذا ما انسابت في فضائها موجات النور . أما في المسافات السحيقة بين الأجرام فالأمر يحتاج الى حساب الزمن الذى تستغرقه شعاعة النور في الوصول الينا ، لأن هذا الزمن يتضخم حتى يبلغ ملايين السنين في المسافات السحيقة . فمن المعلوم أن شعاعة النور تستغرق نحو ٩ دقائق للوصول الى أرضنا من الشمس ، كما أن شعاعة تصدر من السدم اللولبية تحتاج الى مليون عام لتصل الينا ، وقد تحتاج أحيانا الى مائة مليون عام ، فهذا النجم يبعد عنا

---

(٦) Weyl (Hermann) ; Raum. Zeit, Materie. Berlin 1921. p. 129.

بنحو ٠٠ر٦٢٥ر٨٠١ر٢٦٤ر١٢٤ ميل . فاحسب كم عاما تحتاج له شعاعة الضوء لتقطعه مع انه قريب الى أرضنا بالنسبة للسدم والمجرات .

لاشك أننا لانجد الشمس اذا نظرنا اليها الا كما كانت قبل دقائق ، فلو فرضنا أن الشمس انكسفت فجأة فأنها تنير لنا نحو تسع دقائق بعد كسوفها تكون خلالها الشعاعة الأخيرة التى صدرت من الشمس قد وصلت الينا . فكأن المسافة قد تمددت بالنسبة لنا واندمج الزمان فى المكان .

— ٤ —

ان قانون ثبات سرعة النور الذى هو نتيجة لتجربة «ميكلصون — مورلى» يقضى بأن قوانين الطبيعة الشاملة للحادثات ثابتة . لأن هذه القوانين قائمة على انتشار النور بسرعة ثابتة فى كل الاتجاهات . وما دامت سرعة النور ثابتة والنور يحدد من حدوث الحوادث فقوانين هذه الحوادث ثابتة . هذا المبدأ الذى استخلصه ألبرت اينشتين فى تيه من المعادلات الرياضية الفائقة (٧) طبقه العالم مينقوفسكى Minkouvski على حادثات الكون والظاهرات الضوئية والالكترومغناطيسية . وقد كان هذا المبدأ فى صورة أخرى ذائعا فى علم الطبيعة الكلاسيكى اذ كانت تفرض أن الحوادث تحدث فى العالم بالنسبة للأثير دون أن تتأثر بحالات الأكوان التى تحدث خلالها من حركة أو سكون . هذا المبدأ المطلق كان موضوعا جوهريا فى علم الطبيعة الكلاسيكى . غير أن هنرى بوانكاريه (٨) العالم الرياضى الفرنسى الشهير عدل عن هذا المبدأ وقرر أنه من المحال الاستناد الى التجارب التى تجرى داخل عالم متحرك فى استخراج حركته المطلقة استنادا على تجربة « ميكلصون — مورلى » كما سبق .

---

(٧) Einstein (Albert) : Ueber die spezielle und die allgemein Relativitaetstheorie., Braunschweig., 1933. p. 93-97: a priori

(٨) Henri Poincaré : Science et l'hypotheses, Paris 1913, p. 93 et Dernieres Peusees, Paris 1909, p. 139-143.

لقد عمل البرت اينشتين على أن يلائم بين سنة ثبات النور في سرعتها ومبدأ ثبات قوانين الحادثات ، فقرر أن الضوء يتصف بسرعة ثابتة في انتشاره في جميع الجهات أيا كان الكون الذى ينتشر خلاله . ولتوضيح هذا القانون نفرض عالما متحركا مثل « ع » وعالما آخر مثل «ع ١» ، ولنفرض أن سرعة الضوء في العالم الأول (ض) وفي الثانية «ص ١» ، ولنفرض أن السرعة « ص » أكبر من السرعة «ص ١» ، فستكون سرعة النور في العالم الأول أكبر منها في العالم الثاني . فتكون السرعة النسبية اذن غير ثابتة في كل الاتجاهات ، اذ تتأثر بحركات العوالم المنسوبة اليها والتي تنتشر خلالها . ولما كانت تجربة « ميكلصون — مورلي » قد اثبتت ان السرعة « ص » هي عين السرعة «ص ١» فاستنادا الى قانون لورانتز في التقلص ونتيجته في استحالة استخراج الحركة المطلقة وثبات سرعة الضوء نقرر ثبات قوانين الحادثات ووحدتها .

وهنا قد يتبادر الى ذهننا سؤال : هل في امكاننا ان نؤلف بين سنة ثبات سرعة الضوء ومبدأ النسبية ؟ مبدأ النسبية الكلاسيكية يقرر أن الحادثات الكونية التي تحدث في كون متحرك لا تتبع حركة الكون الذى تحدث فيه ، فكأنها تحدث في عالم ساكن غير متحرك فهل في الامكان التدقيق بين هذا المبدأ النيوتوني وسنة ثبات انتشار الضوء في الفضاء ؟

ان الاجابة على هذا السؤال ترجع بنا الى مسألة التواقت التي توحي الينا أن الزمان ليس بفكرة آنية apriori كما تقرر علوم الطبيعة الكلاسيكية ، وأن مفهوم السرعة مشتق منه ، بل أن سرعة النور وثبات هذه السرعة يجب أن يعدا من المبادىء الأولية ومنها يشتق مفهوم الزمان . فكأننا براصد الحادثات مقيد بآلاته يقرر حسبما تتراءى له الحادثات ، والزمان بالنسبة للمكان وليس هو بالشيء الوهمي الذى تصوره لورانتز بل له حقيقة موضوعية Obgective طبيعية .

اسماعيل احمد ادهم

٤ ـ نظرية النسبية الخصوصية

المقـــال الثانى (٢) *

— ٥ —

انه من غير الممكن التوفيق فى نظام غاليلى (٩) « نسبة لغاليليو العالم الفلكى الايطالى » بين النسبية الكلاسيكية ومبدأ انتشار النور بسرعة ثابتة الا برد مبداى اطلاق الزمان والمكان والرجوع بهما الى هيئات القياس ، اعنى الى مبدأ نسبيتهما الى الهيئة التى تقاسان بالنسبة لها . فاذا فرضنا نظاما ماديا مثل « ع » ومن نقطة مثل « م » فيها لنفرض أن شعاعة ضوئية مثل « ص » صدرت ، فستكون سرعة هذه الاشارة الضوئية واحدة فى كل الاتجاهات . فاذا فرضنا ان هذه الاشارة الضوئية حددت فى زمان مثل «ت» وكان مرموزا لسرعة الضوء بالرمز « ن » فهذه الشعاعة ستتبع القانون الآتى :

---

* الرسالة : العدد ١٣٣ ، ٢٠ يناير ١٩٣٦ ، ص ٩٧ .

(٩) النظام الغاليلى هو النظام الذى تسيطر عليه معادلات التحويل الغاليلية ، فاذا فرضنا الحادثات « ك ، ى ، ز » حدثت فى عالم مثل « ع » وحادثات تقابلها « ك١ ، ى١ ، ز١ » حدثت فى عالم آخر مثل « ع١ » ثم اذا فرضنا ان خط الانتقال منطبق على محور العالم وان الحادثات اخذت تنتقل من عالمها الى الآخر فى الأوان «ت» بسرعة معينة لترمز لها بالرمز «س» كان ز١ = ز ، ى١ = ى ، ك١ = ز١ — س ت (راجع

Eneyklopaedia der Mathematik und Physik. vol. 13, p. 66. 1922-1929.

Grossmann «Marcel» und Einstein –Acbert». (Kovarianzeigenschaften der Feldgleichungen der Graixtationsthearie) zeitchrift für Mathematik und Phyeyeik. 63 (1914), p. 215.

Edham «I.K.» Mathematik und Phyeik. Leipzng. 1934. p. 123.

$$ك^2 + ى^2 + ز^2 - ن^2 ت^2 = م$$

لننتقل الى نهاية امتداد نظامها ، وهنا الرموز ك ، ى ، ز تمثل ثلاثة حوادث حدثت فى الكون « ع » فاذا فرضنا نظاما ماديا آخر مثل «$ع_1$» متعامدة على النظام الأول وتتحرك حركة نسبية ازاءها فان الدستور أو القانون الدال على الحادثات يتغير من الأول الى آخر هو :

$$ك_1^2 + ى_1^2 + ز_1^2 - ن^2 ت_1^2 = م$$

وفى هذا القانون يكون الرمز «ت ١» لأون الزمن الذى بدا فيه انتشار الشعاعة الضوئية والمقادير .

$$ك ، ى ، ز ، ت ، ك_1 ، ى_1 ؛ ز_1 ؛ ت_1$$

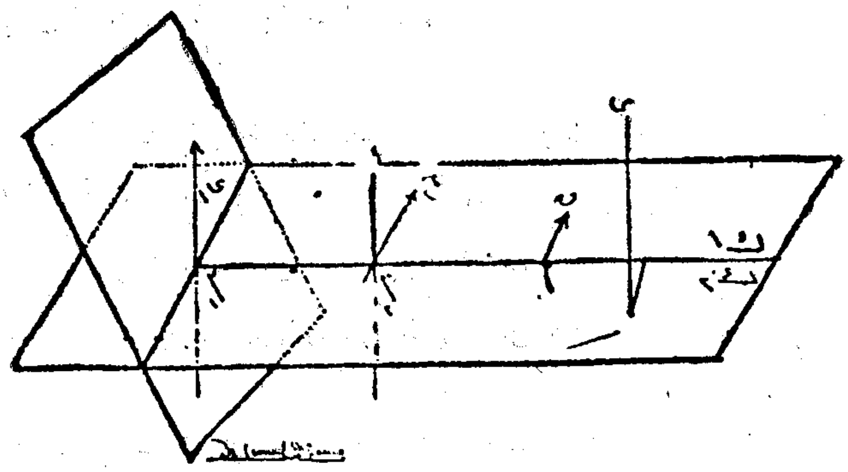
لما كانت ظواهر مستمدة من الاشارات الضوئية حدثت فى الكون « ع » كان معنا المعادلة :

$$ك^2 + ى^2 + ز^2 - ن^2 ت^2 = أ (ك_1^2 + ى_1^2 + ز_1^2 - ن^2 ت_1^2 = م$$

وهنا « أ » رمز لسنة التقلص ، ولما كان خبر الانتقال من النظام « ع » الى «$ع_1$» لا يؤثر فى الحادثات لثبوت قوانين الطبيعة كانت القوانين الطبيعية فى النظام « ع » هى القوانين التى بالنظام «$ع_1$» ، واستنادا الى ما تقدم نقرر أن : أ = ١ فيكون القانون الدال على حركة انتقال الشعاعة من « م » الى نهاية امتداد حد النظام بالنسبة للنظام المادى « ع » هو نفس القانون الدال على الانتقال بالنسبة للنظام المادى «$ع_1$» وينشأ بذلك معنا المعادلة الآتية :

$$ك^2 + ى^2 + ز^2 - ن^2 ت^2 = ك_1^2 + ى_1^2 + ز_1^2 - ن^2 ت_1^2$$

لأن سرعة النور تنتشر بسرعة ثابتة فى جميع الاتجاهات



شكل (٢)

النظام الفاليلى ودساتير لورانتز

واذا ما فرضنا أن فى النظام « ع » المادى المحاور :

$م_1 ك_1$ ، $م_1 ى_1$ ، $م_1 ز_1$

موازية للمحاور $م_2 ك_2$ ، $م_2 ى_2$ ، $م_2 ز_2$ فى النظام «$ع_1$» وفرضنا ان المحورين « $م_1 ك_1$ » و « $م_2 ك_2$ » موازيان لاستقامة السرعة النسبية « س » فبالنسبة لراصد مثل « ص » يرصد الحادثات ك ، ى ، ز فى النظام « ع » والحادثات $ك_1$ $ى_1$ ، $ز_1$ فى النظام «$ع_1$» ان حدثت فى الزمان « $ت_2$ » حوادث النظام «$ع_1$» وفى الزمان «$ت_1$» حوادث النظام « ع » فلتحقيق المساواة العليا يجب أن يتحقق أن :

$$ك_2 = ق (ك_1 - س ت_1)$$

$$ى_2 = ى_1$$

$$= ز_1$$

$$ت_2 = ق \left(ت_1 - \frac{س ك_1}{ن^2} \right)$$

$$ك_1 = ق (ك_2 + س ت_2)$$

$$ى_1 = ى_2$$

$$ن_1 = ز_2$$

$$ت_1 = ق \left(ت_2 + \frac{س ك_2}{ن^2} \right)$$

حيث كان فيها ق رمزا لقانون التقلص اعنى أن

$$ق = ١ = \sqrt{\frac{١}{١ - \frac{س^2}{ن^2}}}$$

هذه المقادير الرياضية شهيرة بقوانين التحويل اللورانتزى نسبة الى كاشفها العلامة لورانتز الهولندى ، وهذه المقادير مادامت قد استخرجت مرة واحدة فيجب قبول مبادىء الميكانيكا التى اذاعها لورانتز كنتيجة مسلسلة من نظرية النسبية الخصوصية .

- ٦ -

أوضحنا فيما سبق أن افكار اينشتين فى النسبية الخصوصية تقوم على اساسين :

الأول : انتشار الضوء بسرعـة ثابتة فى الأكوان المختلفة اعنى أن الأمواج النورية ليست تتبع مصادرها من حيث الحركة والسرعة ، فبمجرد انطلاق موجة نور من منبعها تستقل عن مصدرها وتنتشر خلال الفضاء وفى رحاب المكان بحركة منظمة ذات سرعة ثابتة .

الثانى : الحوادث التى تقع داخل اكوان تتحرك بازاء بعضها تنظم من حدوثها قوانين طبيعية تكون فى جميع أطوارها ثابتة لا تتغير .

والمبدأ الثانى نتيجة للأول . ومن هذين المبداين استنتج أنيشتين القاعدتين الآتيتين :

الأولى : ان سرعة النور لها مقدار ثابت لا يتغير .

الثانية ينظم من حدوث الحوادث التى تقع فى أكوان تتحرك بازاء بعضها حين انتقالها من كون الى آخر قوانين التحويل التى كشف عنها العلامة لورانتز Lorentz

وبذلك تحافظ معادلات المجال الالكترومغناطيسى على صبغتها التقديمية بينما قوانين غاليليو (١٠) تغير من هذه الصيغة .

ان قوانين (١١) لورانتز لا تتفق مع قوانين غاليليو ، ذلك لأن الثانية تقوم على مبدأ اطلاق الزمان فى الوقت الذى تقوم فيه قوانين لورانتز على مبدأ نسبية الزمان ، ومن بين قوانين لورانتز وغاليليو تكونت تجربة « ميكلصون — مورلى » .

كان من المنتظر أن تعطى تجربة « ميكلصون — مورلى » نتيجة ايجابية بالنسبة لمجاميع غاليليو التحويلية بينما كانت ترجح لها نتيجة سلبية بالنسبة لمجاميع لورانتز التحويلية من حيث كونها تتضمن مفهوم كل من الزمان والمكان نسبيا

لقد تأيدت معادلات التحويل التى أذاعها العلامة لورانتز بنتيجة تجربة « ميكلصون — مورلى » السلبية وكانت نتيجة هذا التأييد أن رجعت بالميكانيكا الكلاسيكية الى مبادىء الالكتروديناميكا (١٢) .

---

(١٠) H. A. Lorentz : Principals of the new-mechanics Oxford. 1905. p. 125-126.

(١١) David Hilbert : Die Grundlanger der Physik. P. 135.

(١٢) Adam Angersbach : Des Relativitaetsprinzip. Leipzig 1920 p. 139. und Leon Block : L'espace et le temps dans la Physique moderne».
Revue Scientifique (1920), P. 333-341.

وعلى وجه عام فقوانين المجال الالكترومغناطيسى صحيحة الا أن قوانين ومبادىء الميكانيكا الكلاسيكية يمكن تطبيقها على السرعات العادية التى هى كسر ضئيل من سرعة الضوء . وفى السرعات الكبيرة يلزم الرجوع لقوانين المجال الالكترومغناطيسى . فى حالة تطبيق المبادىء الميكانيكية الكلاسيكية للسرعات البسيطة يجب أن توفق مع قوانين لورانتز التحويلية .

ان نظرية كلارك ماكسويل فى الكهرب مغناطيسية تقوم على أساس ثبات سرعة الضوء ، وعلى التأثير القربى فى انتشاره ، وبذا تتحقق دساتير وقوانين التحويل التى أذاعها لورانتز ويتقرر مبدأ نسبية الزمان وينتفى امكان وجود أية علاقة تربط أثرا ذا سرعة لا متناهية كالضوء بالمؤثر ، أعنى منبع الضوء .

وخلاصة القول أن علم الحركات الذى كشف عنه اينشتين هو علم الحركات التجريبى ، وهو يستند الى دساتير لوارنتز التحويلية وتومىء الى وحدة قوانين علم الحركات .

(تم المقال الثانى)

اسماعيل احمد ادهم

٥ ـ نظرية النسبية الخصوصية

البحث الثـــالث

مبادىء الميكانيكا الحديثة *

— ١ —

لقد قررت سنة لورانتز فى التقلص ان سرعة النور اقصى سرعة يمكن أن توجد فى الكون ، وهذه السنة نتيجة لكون سرعة الجسم كلما أخذت فى الزيادة أخذت كتلتها تتقلص من اتجاه حركتها بنسبة رياضية ثابتة ، حتى اذا ما قاربت سرعتها سرعة النور بلغ التقلص حدا لا متناهيا ، لا يمكن أن يتقلص الجسم المتحرك بعده . فلو فرضنا جسما يتحرك بسرعة معينة ولتكن «س» ، فهذا الجسم حسب قانون التقلص يتقلص بمقدار ثابت مثل «ث» ومقدار هذا التقلص :

$$ث = \frac{١}{\sqrt{١ - \frac{س^٢}{ن^٢}}}$$

ولا يمكن أن تتجاوز السرعة «س» فى أى وقت سرعة النور « ن » لأن هذا القانون يتلاشى الى حيث لا يكون له معنى (١٣) .

---

* الرسالة : العدد ١٣٨ ، ٢٤ فبراير ١٩٣٦ ، ص ٣٠١

(١٣) M. A. Sommerfsld : Physik Zeitschrift., 8 (1907) P. 842-843.

لنفرض كتلة مادية مثل «ك» مقدار طاقة الحركة التى بها « ط ح » ، وهذه الكتلة تتحرك بسرعة مثل «س» ، فهذه الكتلة تقرر قواعد الميكانيكا الكلاسيكية أن طاقتها الحركية :

$$\text{« ط ح »} = \frac{1}{2} \text{ ك س}^2$$

غير أن مبادىء النسبية استنادا على قوانين المجال الالكترومغناطيسى ، ونظرية « ماكسويل — لورانتز » تقرر أن

$$\text{ط ح} = \frac{\text{ك ن}^2}{\sqrt{\text{ن}^2 - \text{س}^2}}$$

فمقدار حركة الكتلة المادية «ك» لا يمكن أن تتجاوز فى سرعتها سرعة النور . حيث أن سرعة الكتلة المادية المرموزة لها بالرمز «س» تستنفذ فى حركتها جزءا من مقدار طاقة الحركة « ط ح » حتى اذا ما بلغت سرعة النور سرعتها تكون الطاقة قد استنفذت كلها (١٤) .

— ٢ —

لو فرضنا قوتين : سرعة الأولى (س) وسرعة الثانية «س_1» وأن هاتين النقطتين أثرتا على نقطة مادية فى اتجاه واحد . فتكون سرعة هذه النقطة المادية محصلة هاتين السرعتين ولنرمز بالرمز «س_2» فقانون الحركات الكلاسيكى يقرر أن :

$\text{س}^2 = \text{س} + \text{س}_1$ « معادلة ١ » وهذا القانون النيوتونى يتبدل عند اينشتيجا ويتشكل فى صورة رياضية أخرى تقررها المعادلة :

$$\text{س}^2 = \frac{\text{س}+\text{س}_1}{1 + \frac{\text{س}+\text{س}_1}{\text{ن}^2}} \quad \text{معادلة ٢}$$

(١٤) Lever Vivita : «L'Enseiguement Mathematique» Rome 1926, p. 155-156.

وهذه الصيغة الجديدة نتيجة لمبدأ ثبات انتشار النور (١٥) .

فمثلا لو فرضنا نظاما ماديا يبتعد عن الشمس بسرعة ١٣٠٠٠ كيلو مترا في الثانية ، فشعاعة النور الصادرة من الشمس والتى تتحرك نحو هـذا النظام بسرعة ٣٠٠٫٠٠٠ ك م فى الثانية تكون سرعتها بالنسبة لراصد فى النظـام المادى ...

٣٠٠٫٠٠٠ ك م + ١٣٫٠٠٠ ك م = ٣١٣٫٠٠٠ ك م فى الثانية حسب مبادىء الميكانيكا الكلاسيكية . أما قواعد النسبية فتقرر أن سرعة شعاعة الضوء للمشاهد حسب قانون تركب السرع كما تقرره الميكانيكا الحديثة هى :

$$\frac{٣٠٠٫٠٠٠ + ١٣٫٠٠٠}{١ + \frac{٣٠٠٫٠٠٠ \times ١٣٫٠٠٠}{٣٠٠٫٠٠٠^٢}} = ٣٠٠٫٠٠٠ \text{ كم فى الثانية}$$

وهذه النتيجة توضح لنا تماما أن سرعة النورسرعة مطلقة لا تتغير (١٦)

— ٣ —

ان علم الحركات «Cinematique» يرى فى الزمان حدا رابعا للمادة ، ولكنه لا يخرج عن كونه مجرد ملاحظة رياضية ، حيث أن الزمان مطلق ومستقل عن المكان ، وقد كان استاذنا هنرى بوانكاريه الشهير يفرض أن الزمان بعد رابع موهوم للمادة ويستند فى اثبات ذلك على الرياضيات الثابتة Invariant الا أن البرت انشتين ومينقوفسكى تمكنا من اثبات أن الزمان له شأن طبيعى كحد رابع للحوادث (١٧) .

---

(١٥) G. Maumann : –Annalen der Phijsik» 45 (1914), p. 525.

(١٦) Edham (I A) die Grundlangen der Relativitaetstheere; Leipzig 1934-1935 Uol 3., p. 92-93.

(١٧) M. A. Sommerfeld : Annalen der Physik, 44 (1914) p. 175-177.

اذا فرضنا وقوع حادثتين غير معينتين وكان الخط الواصل بين الادثتين «خ» مثلا . فانتقالنا من نظام الى آخر لاشك سيؤثر فى الخط الواصل بين الحادثتين وسيتأثر الخط بانتقالنا ويتغير (راجع مقال وحدة قوانين الطبيعة)

واذا كان الزمان الفاصل بين أوان وقوع الحادثتين «ت» مثلا ورمزنا لسرعة الضوء بالرمز « ن » كان معنا المعادلة

ق^{٢} = « ن^{٢} ت^{٢} » — خ^{٢} (معادلة ١) ، وهذه المعادلة ثابتة لا تتغير حيث فيها «ف» رمز لفاصلة الزمان المطلقة ، والحادثات :

ك ، ى ، ن ، ت ، ك$_{١}$ ؛ ى$_{١}$ ؛ ن$_{١}$ ، ت$_{١}$ لو طبقت على قانون التحويل الذى وضعه لورانتز كانت النسبة بين مجموع حوادث الكونين ثابتة حيث أن :

ف^{٢} = ن^{٢} (ت$_{١}$ — ت)^{٢} — (ك$_{١}$ — ك)^{٢} + (ى$_{١}$ — ى)^{٢} =
(ن$_{١}$ — ن)^{٢} (معادلة ٢) فاذن ليس الزمان بذلك الموجود المستقل عن المكان بل انه مندمج فيه ، وليس الزمان والمكان بمطلقين بل هما نسبيين الا انهمـــا يندمجان فى الفاصلة الثابتة الرياضية «ف» .

ليس للزمان ولا للمكان شأن طبيعى وانما اندماجهما يولد معنا حقيقة واحدة . فالمكان امتداد الزمان ، أعنى أن فواصل حوادث العالم تندمج فى «ف» ٢ الثابتة الرياضية وتكون وحدة هو كون « الزمان — المكان » .

هذا الكون (١٨) لا يتبع نسب وقياسات الحوادث ، بل هو مطلق فلكل حادثة أو مجموعة من الحادثات مكانها وزمانها الخاص بهـــا . أمـــا كون « الزمان — المكان » فهو ذو حقيقة مطلقة غير تابعة لقواعد القياس . والمكان فى حد ذاته ليس الا مجموعة فواصل الحوادث ، فواصلها الفراغية المتساوية أعنى أنه قطاع للعالم فى زمان خاص ، أو بلغة أبسط هو العلاقة الانتشارية بين الحادثات واندماج المكان بالزمان فى الثابتة الرياضية «ف» ، توجد علاقة

---

(١٨) Fritz Beer : Die Einsteinsche Rehativitaetstheorie, Wnin -909, 6, 118-119.

ثابتة بين الحوادث هى الفرق بين مربع الفاصلة الفراغية وحاصل ضرب سرعة النور بمربع الفاصلة الزمانية . هذه العلاقة تؤلف بين الحادثات وحدة ممتازة تحيل الكون عالمـا مطلقا هى منه الصفة الوحيدة (١٩) .

— ٤ —

لنفرض (٢٠) نظاما مثديا مثل (ظ) يتحرك حركة نسبية ا ن ا ء نظـام مثل «ظ ١» ولنفرض أن « خ » خط ثابت بالنسبة للنظام الثانى للأول بسرعة محدودة لنرمز لهـا بالرمز « س » فطول هذا الخط بالنسبة لمشاهد فى النظام الأول غيره بالنسبة لمشاهد فى النظام الثانى .

ولنفرض أن « خ » يمتد من النقطـة « م » الى النقطـة « م ١ » فستبدو كل نقطة حادثة مستقلة عن الأخرى لكل من المشاهدين . وسيرى المشاهد الذى فى النظام «ظ ١» الحادثتين متواقتين . أما المشاهد الذى فى « ظ » فان «خ» ستبدو له أطول مما تبدو للمشاهد الذى بالنظام «ظ ١» كما وأن كل نقطـة من نقطتى الابتداء والانتهاء ستبدوان له حـادثتين مستقلتين عن بعض غير متواقتين .

ولنفرض أن المحورين « كم ، ك ١ م ١ » منطبقين على بعضهما كل الانطباق وانهما موازيين استقامة السرعة « س » للخط « خ » فى كل من الكونين « ظ » و « ظ ١ » فاذا كانت المحاور

مك ، مى ، من ·········· (١)

موازية للمحـاور

م ١ ك ١ ، م ١ ى ١ ، م ١ ن ١ ·········· (٢)

---

(١٩) شارل مالك : « الفضاء — الزمن » مقتطف يناير وفبراير ١٩٣٢

(٢٠) Edhem (I. K.) ; Türk Ansiklopedia.. Istanbul nesriyati, 18 cilt., 1935 (5) p. 355 — 356, Izafiyat prnsipi.

فى كل من النظامين « ظ » و « ظ ١ » كان :

$ك_{١} = ث \ (ك - س \ ت$ معادلة رقم (١)

ولا بد من أن يكون :

$ك_{١} = ث \ ك$ معادلة رقم (٢)

ليتحقق معنا تعادل المركز « م » مع الزمان « ث » ومن انطباق المركز على الزمان نستنتج أن

$$ك = \frac{ك_{١}}{ث}$$ معادلة رقم ٣

وهنا تؤدى الى أن :

$$\frac{أ}{ث} = \sqrt{١ - \frac{س^{٢}}{ك^{٢}}}$$ معادلة رقم (٤)

حيث أن أ رمز لمعادلة التقلص

ولما كان المقدار العالى أصغر من « أ » كان $ك_{١}$ $ك_{١}$ (٢١)

ان الخط « خ » بالنسبة للمشاهد الذى بالنظام «ظ ١» أطول مما هو بالنسبة للنظام الأول . ومسرلة تقلص الأطوال شيئا فشيئا كما تقرره ميكانيكية لورانتز ليست راجعة لتقلص الأجسام فى اتجاه حركتها وانما هى نتيجة لنسبية الأطوال . وليس هذا التقلص حقيقيا بل هو ظاهرى حيث أن الواجب لا يمكنه ترتيب حدوث الحادثات كما تقع وانما يرتبها حسب ما تتراءى له . وتقسيم الزمان والمكان تقسيما مطابقا لموضوعها فى صورة مستقلة عن بعضها لا يمكن اجراؤها فى أى حال حيث أن سرعة اندفاع الجسم

---

(٢١) راجع البحث الثانى عن قوانين لورانتز التحويلية وانظر الشكل ص ٩٧ بالعدد ١٣٣ من الرسالة .

اذا بلغت سرعة انتشار النور أو ما قاربها بلغ التقلص أقصاه ولم يصبح الجسم عمق لدى النظر ، لأن الأجسام عندما تبلغ من السرعة هذا الحد تلوح كصفائح رقيقة (٢٢) .

وحاصل القول ان الأطوال تابعة لحالات المشاهدين الطبيعية من الحركة والسكون .

— ٥ —

لنفرض (٢٣) ساعة فى النظام « ظ » . فهذه الساعة ستبدو اشعارها للزمان متأخرا بالنسبة لساعة النظام « ظ » فهذا التقلص فى الزمان نتيجة للعلاقة بين « ت ، ت١ » حيث أن :

خ ت = ث خ ت١ معادلة (١)

ولما كان تقلص الأطوال نتيجة للقانون :

خ ك = خ ك١ / ث معادلة (٢)

فقليل من البحث والاستفاضة فى الدرس يكشف عن تساوى كل من :

خ ك خ ت = خ ك١ خ ت١ معادلة (٣)

حيث أن

خ ك ، خ ى ، خ ن ، خ ت = خ ك١ ، خ ى١ ، خ ن١ ؛ خ ت١ معادلة (٤)

وتخرج من هذا التساوى بحجم الجسم فى عالم ذى أبعاد اربعة أو طوله فى ذلك العالم .

« للبحث بقيه »

اسماعيل احمد ادهم

---

(٢٢) J. A. Schouten ; Die direkte analysis zur neureren Relativitaetsiheorie., Amesterdam. 1919, p. 128-129.

(٢٣) Hermemm Weyl Raum. Geitumd Materie, Berlin 1921. p. 235.

٦ ـ نظرية النسبية الخصوصية

البحث الثالث *

— ٦ —

القيمة التفاضلية فى الهندسة الأوقليدية لخط تعينها المعادلة :

خ ف٢ = خ ك١ + خ ى١ + خ ز١ معادلة (١)

وهذه القيمة التفاضلية تتغير فى كون « الزمان — المكان » أعنى فى عالم مينقوفسكى الى ما تعنيه المعادلة :

خ ف٢ = خ ك١ — خ ى١ — خ ن١ + ن خ ت١ معادلة (٢)

وهذه المعادة تقابل كمية ثابتة « ث » التى هى نتيجة لمعادلة التقلص التى كشف عنها لورانتز (٢٤) .

— ٧ —

قلنا (٢٥) فى البحث الأول عن الزمان ونسبيته ان اينشتين غير موضوع الهندسة من الأشكال التى يرسمها انتشار النقط المادية الى عليها هندسة مينقوفسكى معتبرة طول جسم ما ضربا من مباحث علم الحركة الأشكال التى يخطها انتشار الأمواج النورية . وهذه الحقيقة قامت

فى نظر هندسة مينقوفسكى أن المادة ليست الا مجموعة متواليات الحوادث «Events» فى نقطة واحدة . ومجموع توالي الحوادث فى نقطة

---

* الرسالة : ١٤٠ ، ٩ مارس ١٩٣٦ ، ص ٣٨٥ .

(٢٤) البحث الأول « الزمان ونسبيته » وفقرة (١) من هذا البحث

(٢٥) Edham (I. A) Mathematik und Phycik., p. 118-120 Ehrenfest (E.) Where is Science Going P. 38-1935.

يشكل خطا من خطوط عالم مينقوفسكى . وهذا الخط ينشأ داخل كون « الزمان ـــ المكان » من تحرك نقطة « حادثة **Event** » والقانون الذى يعين طول خط يصل بين حادثتين الأولى مثل « أ » والثانية مثل « ب » تعينها

$$\int_{أ}^{ب} خ\ ف$$ معادلة (١)

اذ فيها « خ ف » العنصر التفاضلى الثانى للرقم الأول . وهذه المعادلة تجرنا الى اعتبار المادة مجموعة الحادثات المنتظمة فى حركتها فى الفاصلة « خ ف » .

لنتصور جزئيا من المادة مستندا الى نظام كونى ، فهذا الجزىء المادى كل نقطة فيه تحتفظ بمكانها النسبى تجاه محورها ، ويكون انطباقها على محورها فى المكان مشفوعا بانطباقها فى الزمان ، فكل نقطة فى هذا الجزىء المادى تقع نظام معين بالنسبة للكون المسند اليه بصورة ثابتة . وكل حركة فى هذا الجزىء تتبع نظام الكون المنسوبة اليه ، فحوادث الماض والحاضر والمستقبل تحدث بدقة على خط النظام المسيطر الشامل للكون الذى تحدث بالنسبة اليه الحوادث . فجزىء المادة ، لما كانت الفاصلة « خ ف » تساوى المركز « م » كان :

$$خ\ ف^{٢} = ن^{٢}\ خ\ ت^{٢} - خ\ ظ^{٢}$$ معادلة رقم (١)

فلو ابدلنا الرمز « ت » الدال على الزمان فى المعادلة السابقة الى « T » كان :

$$خ\ ف = ن\ خ\ T$$

ومن هذه المعادلة نستنتج أن :

$$\int_{أ}^{ب} خ\ ف = ن \int_{أ}^{ب} خ\ T$$ معادلة رقم (٣)

حيث أن الرمز « خ T » رمز لفاصلة الزمان الخصوصية بجزىء المادة المسند للنظام الكونى فى صورة ثابتة .

واذا حولنا المعانى الرياضية التى فى المعادلات السابقة الى عبارات عادية أفادت مساواة خط جزىء المادة بحاصل ضرب سرعة النور فى الزمان الخاص لهذا الجزىء المادى المسند للنظام المادى ، أو بتعبير آخر أن العلاقة بين فاصلة الحوادث لعالم ما وسرعة النور توجد معنا الزمان الخاص بجزىء المادة ، بمعنى أن قياس الزمن فى جزىء مادى مسند الى نظام كونى يكون بساعة أو كرونومتر مسندا الى هذا النظام نفسه بصورة ثابتة (٢٦) .

— ٨ —

لنفرض نقطة مادية مثل «ق» فمبدأ الاستمرار يقرر أن هذه النقطة المادية تتحرك حركة مستقيمة منتظمة اذا لم يؤثر فى حركتها مؤثر . ولنفرض حادثتين : الأولى مثل « أ » والثانية مثل «ب» فى خط حركة النقطة المادية « ق » ، ولنفرض أن الحادثة الأولى « أ » تسبق الحادثة الثانية «ب» ، ولما كان هنالك خطوط المجال الانتشارى بين الحادثتين فاننا نرمز لمجموعها بالرمز « خ ص » ولواحدها بالرمز « خ » . فلتعيين خط من هذه الخطوط نبدأ من عند الحادثة « أ » التى حدثت فى النقطة « م » ، ولنفرض أن هذا الخط مسنود بصورة ثابتة لنظام مثل « ظ » ومتحرك بالنسبة لآخر مثل « ظ ١ » ، واذا انتهينا بالخط عند الحادثة « ب » التى حدثت فى النقطة «م١» حيث يقوم متحرك مثل « ق ١ » يتحرك من « م ١ » الى « م »

واذا فرض (٢٧) انه كان خط حركة النقطتين المتحركتين « ق » و « ق ١ » منطبقين على بعضهما تمام الانطباق ، وكانت النقطة المادية

---

(٢٦) Levi Civita : Scientia «Revue Internationale ee Synthére Scientifique. in 8 o Bologne. vol. XIV, p. 215.

(٢٧) Moore «G. E.» Principes new Mathematics., 1908. p. 138-140. Clincinati hress.

المتحركة المرموزة لها بالرمز « ق » منطبقة على النقطة « م » ، والنقطة المتحركة «$ق_١$» منطبقة على «$م_١$» فخطوط الحركة بين هاتين ستكون مختلفة اذا ما تحركتا ، وحركة«ق»تكون منتظمة وسيرها مستقيما ، كما أن «$ق_١$» تكتسب تعجيلا خلال حركتها من « $م_١$ » الى « م » .

فاذا فرض أن حدثت الحادثة « أ » فى الآونة « $ت_١$ » والحادثة «ب» فى الآونة «ت٢» فستكون حركة كل من النقطتين المادتين «Matierial Points» «ق» ، « $ق_١$ » محصورة بين الأوانين « $ت_١$ » و «ت٢» والنقطة المادية « $ق_١$ » تتخذ الوضع الذى تنم عنه الرموز الرياضية .

ك + خ ك ، ى + خ ى ، ز + خ ز

فى الآونات « $ت_١$ » و « ت خ » و « ت » فيكون معنا المعادلة :

خ = خ ت .... معادلة (١)

هذه المعادلة تعين خطوط حركة الحادثتين عند الانتقال من خط سير النقطة المادية « $ق_١$ » الى خط سير النقطة المادية « ق » كما وانها تعين اصغر أقواس الخطوط التى تربط النقتطين ببعض . والفاصلة «خف٢» تعينها المعادلة .

خ ف ٢ = — خك٢ — خ ى٢ — خز٢ ن٢ خ ت٢

فاذا ما حولنا الرمز « خ ف » الى الرمز « ن خ ت » لنشأ معنا المعادلة :

$$\text{خ ف ٢} = \text{ن٢ خ ت٢} \left\{ ١ \left(\frac{\text{خ ك}}{\text{خ ت}} \right)^{٢} + \left(\frac{\text{خ ى}}{\text{خ ت}} \right)^{٢} + \right.$$

$$\left(\frac{\text{خ ن}}{\text{خ ت}} ٢ \right) = \text{ن٣ خ } T \text{ ٢}$$ .... معادلة (١)

فلو رمزنا بالرمز « س » الى سرعة النقطة المادية المتحركة « $ق_١$ » فى آوان الزمان « ت » كانت المعادلة الدالة عليه :

$$ن^{2}\, خ_{T}^{2} = ن^{2}\, خ\, ت^{2} \left(1 - \frac{س^{2}}{ن^{2}} \right)$$ .... معادلة (٢)

أو ان :

$$1 - \frac{س^{2}}{ن^{2}} = \frac{1}{ث^{2}}$$ .... معادلة (٣)

فيكون معنا أن :

$$ن^{2}\, خ_{T}^{2} = \frac{ن^{2}\, خ\, ت^{2}}{ث^{2}}$$ .... معادلة (٤)

ومن هذه المعادلة نستنتج أن

$$خ_{T} = \frac{خت}{ث}$$ .... معادلة (٥)

ولو حولنا (٢٨) هذه العبارات الرياضية الى عبارات عادية لأفادت أن خط العالم الواقع بين الحادثتين « أ » و « ب » والمنطبقة على خط حركة النقطة المادية « ق ١ » يكون زمانها بالنسبة لنظام مثل « ظ » تتحرك ازاءها حركة انتقالية مستقيمة أقل من مقدار الزمان بين الحادثتين . وكلما ازدادت سرعة النقطة المادية « ق » بالنسبة الى النظام « ظ » أخذ الزمان فى التقلص حتى يتساوى شطرا المعادلة رقم « ٥ » فيكون معنا المعادلة :

$$\Big|_{أ}^{ب} خ = {}_{أ}^{ب} \frac{خ\, ت}{ث}$$ معادلة (٦)

(٢٨) (Edham. I. A.) : Die Grundlangen der Relativitaets-theorie. ; vol. 3, p. 175-178.

ولو حولنا هذه المعادلة الى كلام عـــادى لأفادت أن النقطـــة المــادية «ق١» فى حــركتها من « أ » الى « ب » كلما أخــذت فى الانحــراف عن خط سير الحركة المنتظمة المستقيمة كانت سرعتها بالنسبة الى « ق » أكبر . ولما كانت الفترة الواقعة بين الآونتين « ت ١ » و « ت ٢ » ثابتة لا تتغير فزمان النقطة « ق ١ » يتناقص بهذا المقدار ويكون الخط المنطبق على خط سير النقطة المادية المتحركة حركة مستقيمة منتظمة أطول خط بين هاتين النقطتين (٢٩) .

— ٩ —

من المعادلات التى سبق ذكرها نستنتج المبادىء الآتية :

أولا : سرعة النور محدودة لا تتغير لا فى المكان ولا فى الزمان . وسرعتها مستقلة عن حركة مصدرها ، وتنتشر فى الفضاء وبين الأكوان بسرعـــة ثابتة .

ثانيا : قوانين الميكانيكا الكلاسيكية « مبادىء نيوتن » لا تسرى على حركة وسرعة النور والأمواج الكهربائية والالكترومغناطيسية ، ولا على حركة وسرعة الحادثات التى تقرب فى سرعتها من سرعة النور ، وانما يسرى عليها قوانين اينشتين الميكانيكية .

ثالثا : ليس للزمان حقيقة منفصلة عن المكان بل كلاهما يتحدان فى فاصلة واحدة هى الفرق بين مربع الفاصلة المكانية وحاصل ضرب سرعـــة النور بمربع الفاصلة الزمانية ، وهذه الفاصلة هى الفاصلة المطلقة الوحيدة فى عالم الحادثات .

---

(٢٩) حسنى حامد : اينشتاين نظرية لرينك علمى قيمتى استانبول ١٩٢٨ صحيفة ٥٩ .
صالح زكى : أينشتاين وبوآنكاريه . دار الفنون ، فيزيق شعبه سى ، فيزيق رياضيات محاضره لرى ١٩٢٥ .

رابعا : أطوال الأجسام تتبع حالات مشاهديها وتتغير تبع حركتهم وسكونهم فالأطوال نتسبية للمشاهدين .

خامسا : ليست المادة كما يعبر عنها العلم الطبيعى الكلاسيكى بأنها كل ما كان لها امتدادات ثلاثة فى المكان ، بل المادة مجموعة توالى الحادثات فى نقطة واحدة ، بمعنى أن العالم ليس الا مجموعة من ألحادثات ، وتوالى عدد من هذه الحادثات فى نقطة واحدة يلقى فى روعنا معنى المادة .

سادسا : الزمان الخاص بحادثة ما هو مجرد العلاقة بين فاصلة الحادثة وسرعة النور .

سابعا : الخط المستقيم الواصل بين حادثتين هو أطول خط بين هاتين الحادثتين .

(تم البحث الثالث)

اسماعيل احمد ادهم

تصحيح خطـــأ

جاء فى المقال السابق نشره فى العدد ١٣٨ خطآن مطبعيان نصححهما فيما يلى :

الأول وقع فى ص ٣٠١ سطر ٢٣ بالمعادلة رقم ٢

خطأ

$$\text{س}_{٢} = \frac{\text{س}+\text{س}_{١}}{١+\frac{\text{س}+\text{س}_{١}}{\text{ن}^{٢}}}$$

صواب

$$\text{س}_{٢} = \frac{\text{س}+\text{س}_{١}}{١+\frac{\text{س}\times\text{س}_{١}}{\text{ن}^{٢}}}$$

كما أنه فى السطر الثانى من الفقرة (٤) ص (٣٠٢) بالعمود الثانى وقع :

خطـــأ	صـــواب
أن أد	أزاء

٧ ـ الذرة وبناؤها الكهربائى *

The Electrical Structure of the Atom

— ١ —

يكاد يكون اتجاه علم الطبيعيات الحديثة فى مبحث الذرة أن اللبنات الاساسية التى تبنى منها الذرة موجية ، وذلك من بعد ما نجح العالم الفرنسى « لويس دى بروى » Louis de Broglie والاستاذ «هيزنبرج» Heisenberg فى وضع مبادىء الميكانيكا الموجية . فنحن نعلم أن نظرية « نيلزبوهر » Niels Bohr مع نظرية المقدار القديمة The Old Quantum Theory — كانت تستحكم فى الأذهان حينما تقدم للملأ « لويس دى بروى عام ١٩٢٣ م مقررا أن الالكترونات وهى دقائق كهربائية مادية ذات شحنة سالبة تحمل ما يتبين فيه نبضا موجيا ، وأن أشعة « اكس » تظهر فى شكل من الطاقة خاص بالذرة . غير أن ملاحظة « لويس دى بروى » لم تحظ بتأييد أحد غير العلامة » شرودنجر» Erwin Schrodinger — ولكن حدث أن نجح الأستاذ « دافسن » Davisson — وزميله « جرمر » Germer — فى اثبات أن الكهيرب « الألكترون » وهو دقيقة مادية ، يخضع لقوانين التفرق الموجى . فنحن نعلم أن مرور موجة ضوئية فى ثقب دقيق يسفر عما يعرف باشتباك الأمواج وتفرقها — اذ بدلا من أن تسير الموجات الضوئية فى خطوط مستقيمة فان أجزائها تشتبك — ومثل هذا يحدث اذا مرت فى معدن متبلور أو صفائح فلزية حيث تقوم دقائق المعدن أو الفلز مقام الحائل دون الضوء المرئى . وقد نجح هذان العالمان فى امرار الكترونات من خلال صفائح فلزية من الذهب ومعادن متبلورة فكانت النتيجة التى انتهيا اليها أن الألكترون يتصرف

---

* المقتطف : مارس ١٩٣٨ : ٣٠٨ وما يلى .

الأمواج ، اذ تشتبك اجزاؤه وتتداخل . ومن ذلك الحين احتلت الميكانيكيات الموجية مكانها اللائق فى عالم الفكر العلمى الحديث .

وقد استند « لويس دى بروى » الى ظاهرة تصرف الألكترون كموج وقرر انه عبارة عن موجة كهربائية تجمعت فى حيز صغير ، ورغم أن فرضه كأن يوافق النتائج التجريبية التى انتهى اليها الأساتذة «دافسن» و «جرمر» و « طمسن الصغير » G. P. Thomson فان مبدأ « عدم التثبت » — uncertainty الذى كشف عنه « هيزنبرج » كان يقف عقبة دون قبول هذا الرأى .

فنحن نعلم من نظرية المقدار القديمة ان اطلاق المادة لفوتونات الطاقة تكون كاملة وكذلك امتصاصها لها ، وان عملية امتصاص الفوتونات واطلاقها تسير متقطعة غير متصلة ، وذلك يرجع لكون نظرية « ماكس بلانك » Max Planck قامت تستمد كل قوتها من التحولات الدورية periodic فى الاهتزازات التى تعين خط شعاع الموجة ، معتبرة هذه التحولات ليست مستمرة بل وثبات متماثلة متساوية المسافة الفاصلة بينها ، كما أن الزمن الفاصل متساو ، فتكون بناء على ذلك هذه التحولات الدورية راجعة الى وحدات لا تنقسم اصطلح على تسميتها بثابت بلانك أو H = هـ فى الرمز الرياضى فاذا أخذنا موضع النظر الحقيقة التى قررها جيمس كلارك ماكسويل James Clark Maxwell — فى أن الأمواج أيا كانت تتسع فى دوائر باستمرار فى جميع الجهات ، فكأن موجة ضوئية تصدر من أحد السدم تصل الأرض بعد سنين من صدورها ورؤيتها يحمل فى «علم المقدار» على أن مقدارا Quantum أصاب العين ، مع أن المقدار المنطلق من احدى ذرات السدم يجب أن تتوزع طاقته على صدر قوس موجته ، حتى أن السنتمتر من سطح الأرض الواقع فى دائرة شمول الموجة لايصيبه الا جزء صغير جدا من المقدار وهذا يستلزم انقسامها وهى لا تنقسم وهــذا خلف أو تناقض — contradiction

ولقد فرض « هيزنبرج » لحل هذا الاشــكال أن الأمواج لا تحمل

اقدارا من الطاقة متساوية فى صدرها ، انما تحمل احتمالات متساوية بوجود الطاقة متمركزة فى احدى النقط الواقعة على صدر الموجة · والمذكرة التى قدمها « هيزنبرج » فى هذا الشأن خريف عام ١٩٢٥ م تنطوى على هذا المبدأ الذى تستتر وراءه حقيقة من أهم حقائق الكون الخفية ·

وقد نجح العلماء من بعد « هيزنبرج » فى اثبات هذه الحقيقة ، وقد كنت أنا من أوائل هذا النفر ، فقد بينت تجاريبنا بمعامل البحث الطبيعى فى موسكو اننا لو اسقطنا حزمة من أمواج الحرارة على طبقة معدنية من المغنيسيوم ، فبطبيعة الأمر سيتطاير عد من الكهارب ، وعن طريق قياس السرعة لسقوط أمواج الحرارة وعدد الكهارب المتطايرة وعرض الموجة ، يمكننا من حساب مسئلة تركز الطاقة فى نقط معينة من صدر الموجة أو توزعها ، وكانت نتيجة هذه التجارب أن الطاقة فى أمواج الحرارة متجمعة فى أجزاء على صدر الموجة وبذا تؤثر فى الكهارب التى تصدمها ·

واذا يمكننا أن ننقح رأى « لويس دى بورى » وان نفرض مع الاستاذ « اروين شرودنجر » أن الكهربائية فى الذرة ليست مركزة فى نقط معينة من الذرة الكهيربات انما موزعة على السواء فى محيط كرة الذرة · وتفسير هذا التوزيع يشكل أهم مسئلة فى الطبيعيات الحديثة ·

— ٢ —

لقد كان أثر نظرية المقدار فى تفكيرنا العلمى عن بناء الذرة كبيرا ، اذ لم نعد نعتبر سير الكهيربات فى فلكه حول النواة مستمرا بل متوثبا ، ويكون بذلك شكل الذرة الخارجى متعدد الاضلاع نظرا لأن الكهيرب يرسم حدود الذرة وثبا فى سيره من حول النواة ، وكذلك تقترب من التصوير وضعه للذرة « جلبرت نيوتون لوس » G.N.Lewis عام ١٩١٦ وهو الذى اعتبر اساسا لبناء الذرة المستقر ·

وهذا التفكير وضع حدا لذرة « بوهر » خصوصـــا وانه كان يرى

المسارعة فى الذرة ، مسارعة الكهيرب ترجع الى قوانين النشاط الكهربائى الكلاسيكية Electrodynamic ، بينما اشعاعات الذرة لفوتونات ترجع الى قاعدة « ثابت بلانك » فى « علم المقدار » .

ومن المعلوم لنا عن طريق التجربة ان المسارعة اى التعجيل من جهة واطلاق الذرة للفوتونات من جهةأخرىيمكن أن يخضعالقوانين النشاط الكهربائى الكلاسيكية ولكن .... ذلك اذا بلغت عدد المقادير — ثوابت بلانك — اللانهائية أو قاربتها .

هذا الى انه من المتعذر على الباحث فى الدقائق الذريرية Sub-Atomic أن يعين مكان دقيقة ذريرية سرعتها فى آن واحد ، فاذا عرف المكان تعذر على الباحث تعيين السرعة ، واذا عرف السرعة تعذر عليه تعيين المكان ، وقد كان تأثير هذا المبدأ ، مبدأ عدم التثبت ، كبيرا لأنه هدم ثقة العلماء بالجبرية determinism فى علم الطبيعة .

غير أن من المهم أن نلاحظ أن هذه الاستحالة أو عدم التثبت كان ينعكس فى المقادير الكبيرة الى نوع من التثبت والحتمية ، وهذه الحقيقة بجانب أوليات حسابات الاحتمال مهدت السبيل للعلامة بورن Max Born و « جوردان » Jordan و « ديراك » Dirae وفى هذه النظرية الجديدة لم يعتبر « شرودنجر » الكهيرب دقيقة مادية ركزت فيها الشحنة الكهربائية . انما اعتبرها شحنة كهربائية موزعة على فلك الالكترون على السواء ، والتوزيع هنا معناه احتمالى محض . وقد اختلفت وجهات النظر فى تفسير الاحتمال ، فهو عند « شرودنجر » ليس فى ساحة فراغية انما فى ساحة رياضية صرفة ، بينما هو عند « جوردان » و « ماكس بورن » قياس لا لكم واحدأو عدد من الكميات وانما مظهر من قياس عدد لا متناه من الكميات الممكنة المنتظمة أما « ديراك » فيرى التوزيع رمزا symbol ولكن بدون اى امكان لتفسير عددى حيث يأخذ بالوجهة التى تربط سرعة الكهيرب بمقدار طاقة حركته .

ان فكرة الاحتمال التى دخلت ساحة الطبيعيات الجديدة نبتت من الحقيقة التجريبية فى أنه اذا بلغت عدد المقادير أعنى ثوابت بلانك اللانهائية أو قاربتها فان مسارعة الكهيرب واطلاق الذرة لفوتونات يخضعان لقوانين النشاط الكهربائى الكلاسيكية • ومن المعلوم من حسابات الاحتمال ان اتساع الدائرة التى تخضع للاحتمال يؤدى الى تكييفات حتمية أو فى شبه الحتمية ، وذلك راجع الى أنه فى حالة اتساع الدائرة تتساوى نسبة مجىء الحادثات واطرادها فى تتابعها • وبيان هذا :

لو افترضنا ان معنا قطعة من النقد • فهـذه القطعة لها وجهـان بطبيعتها ، واحتمال مجىء أحد هذين الوجهين معادل لاحتمال مجىء الوجه الآخر ، فالحالات الممكنة أعنى المحتملة هنا هى :

١ ، ٢   ٢ ، ١

ويكون احتمال هاتين الحالتين بنسبة احداهما الى الاخرى :

$$ح_{١} - ح_{٢} = ١ - ح_{١}$$

باعتبار ان الوضع ١ ، ٢ = $ح_{١}$ والوضع ٢ ، ١ = $ح_{٢}$ فاذا تكررت هذه الأوضاع من المرات ، فالحالات الممكنة ثابتة فى التعاقب ويكون وجه احتمال مجىء الوضع $ح_{١}$ راجعا للمعادلة : $[ح^{١} - ح^{٢}]$ ن التى تحدد من امكان الوضع الأول •

وهنا التفاضل بين $ح^{١} - ح^{٢}$ أصـغر من الواحد ، فاذا كان مقدار ن بالغـا الحد الأعظم فان امكان الوضعين يقترب من التعادل حتى يساويه فى اللانهائية •

واستنادا الى هذه الفكرة الرياضية المحضة أمكن تفسير مغمض انطلاق الفوتونات وتغيير الذرة لموازنتها الكهربائية • فنحن نعرف فى ان كهيربا ينطلق من الذرة اذا بلغ عدد المقادير اللانهائية وذلك فى صورة متجانسة مع المبادىء الكلاسيكية ، وانطلاق كهيرب أو تغييره لفلكه يحدث اختلالا فى موازنة الذرة ، ويحـدث فى بناء الذرة رد فعل ينجم عنه موازنة جديدة لا تأتى الا

لاطلاق مقادير من الطاقات تعرف بالفوتونات . واطلاق الذرة لهذه الفوتونات يرجع لحملها حالة طقس جديدة تقوم على عدد لا نهائى من المقادير وهذه اللانهائية فى عدد المقادير هى التى تعطى الاطراد فى انطلاق الفوتونات بالنسبة لتغيير الشحنات الكهربائية موازنتها فى الذرة ، لانه فى الوضع اللانهائى تتساوى جميع الحالات الممكنة واطراد انطلاق الفوتونات فى تتابعها.

ونفس النظر الاحتمالى فسر مفهوم مبدأ عدم التثبت ، لان هذا المبدأ فى أبسط صوره لم يخرج عن استحالة تعيين دقيقة ذريزية فى مكانها وسرعتها فى آن واحد ، فاذا أمكن تعيين السرعة استحال تعيين المكان واذا أمكن تعيين المكان استحال تعيين السرعة ، ولكن هذه الاستحالة وعدم التثبت سرعان ما ينعكسان كما قلنا فى المقادير الكبيرة ، ولبيان هذا نقول :

ان قطعة النقد المؤلفة من وجهين ، وجه مرسوم عليه مرسوم الملك ووجه آخر عليه المبلغ ولنرمز الى الوجه الأول بالرمز ح١ ، وللوجه الثانى بالرمز ح٢ ، فان امكان تعيين أحد الوجهين متعادل واحتمال مجيئه متساو بحكم الطبيعة . فاذا رمينا قطعة النقد عددا من المرات فمن المحتمل فى هذه المرات ان يأتى كل وجه فى دورة واحدة كما انه لا يستبعدان يأتى أحد الوجهين عددا من المرات ولا يظهر الوجه الآخر الا مرة واحدة .... ، ولكن هذا التخالف سرعان ما يتناقص مقداره ويأخذ فى الاقتراب من الصفر اذا رمينا قطعة النقد ٥٠٠ الف مرة . لانه فى مثل هذه المرات الكثيرة ، يعطى اتساع المدى تساويا لتتابع الأوجه الممكنة واطرادها . وهى وجهان هنا فيأتى معنا الوجه الذى يحمل مرسوم الملك لـ ٢٥٠ ألف مرة وكذلك الوجه الأخر — ونفس هذا يحدث معنا فى ساحة « علم الذرة » وعلم « المقدار » . ولشرح هذا نقول :

ان المشاهد فى عالم الذرة ان النتيجة التى يخلص بها الباحث من تعيين أوضاع لبناتها غير حتمى لأنه النتيجة التى يخلص بها الراصد والباحث فى زمن ووضع معين يخرج بغيره باحث آخر فى غير « ذا الوقت والوضع » ولو جرت التجربة فى عين الشرائط التى جرت وفقا لها التجربة الأولى .

ولو اجريت التجارب عددا من المرات فعلى عدد هذه المرات تكـون النتائج معنا ، غير ان هذا العدد اذا بلغ حدا كبيرا فستجد أن النتـائج الجزئية تعطى وجهـا عاما فى احتمال لانهائى ، وهـذا الاحتمال يمكن الباحث من حساب النتيجة التى تأتى معه فى وضع رياضى ولكن يحمل عنصر اللزوم والحتم فى طياته . وهذا نفس ما يحدث معنا اذا رمينا قطعة النقد مرارا فان النتائج تتباين فى كل رمية ولكن هنالك فى اتساع المدى تساو فى تتابع هذه النتائج واطرادها .

هذه الأوليات تفسر لنا أوجة تفسير « التوزيع » عند كل من «شرودنجر» و « جوردان » و « ماكس بورن » و « ديراك » من وجهتيـه الطبيعيـة والرياضية .

— ٣ —

لقد انتهى « دبراك » بمباحث النظرية فى تفسير التوزيع ، الى ان هذا التوزيع رمز ولكن بدون اى امكان لتفسير عددى اخذا بالوجهة السـلبية من المعادلة الأساسية لنظرية « المقدار » الجديدة . اعنى بالوجهة التى تربط سرعة الكهرب بمقدار طاقة حركته ، وكان نتيجة ذلك أن انتهى الى أن هنالك ضربين من الكهربيات موجبة وسالبة الشحنة الكهربائية ، والكهربيات ذات الشحنة السالبة من الكهربائية هى الألكترونات ، اما الموجبة فهى وراء تناول تجاريبنا ، فأنها والخلاء سيان .

وامتحان نظرية « ديراك » من الوجهتين الرياضية والفيزيقية عن طريق دراسة تدفق الاشعاع المادى واستنادا الى معادلتى « كلاين » Klein و « نشـينا » Nshina تنتهى بالباحث ، كما انتهت بنـا ، الى حقيقة فوزيقية مهمة : ان الطـاقة السالبة والموجبـة التى ترتبط بدقيقه الكهيرب متساوية وان الاختلاف فى دلالة الاشارة الخبرية على نوع الشحنة ، وهذا يؤدى حتما الى فرض كهيرب موجب الشحنة الكهربائية يقابل الكهيرب السالب الشحنة الكهربائية . وهذا التنقيح فى نظرية « ديراك » يتيح لنا

النجاح حيث اخفق غيرنا ، مثل أوبنهمير Oppenheimer ومن المهم أن نقول أن « لويس دى بروى » يوافقنا على هذا التعديل .

وقد كشفت المباحث الفيزيقية الأخيرة عن وجود دقيقة مادية ذات شحنة موجبة وتقابل الكهيرب اصطلح على تعريفها بالبوزيتون . وكان زميلنا العالم الروسى « سكوبلزن » Skobelzien أول من انتبه الى هـذه الحقيقة أثناء تصويره مسارات الأشعة الكونية Cosmic Rays عن طريق ما تتركه من الأثر فى المسار الذى تسلكه وذلك فى خريف عام ١٩٢٩ .

وكانت تجارب الأساتذة « أندرسون » Anderson و « بلاكيت » Blackett و « وأرشيالينى » Occhialini فى الذرة المتهيجـة تحت تأثير الأشعـة الكونية قد انتهت الى حقيقة تجريبية فى أن كتلة هذه الذرات المتهيجة تحت تأثير الأشعة الكونية تعادل كتلتها فى حالتها الأولى . وقد تبين خلال هذه التجارب أن هنالك خطوطا مزدوجة احدها منحرف لليمين والآخر لليسار ، أعنى أن احدهما موجب والثانى سالف ، وتبين من مباحثهم ان الخـط الموجب هو ضوء الكهيرب نظرا لان الخط السالب هو الألكترون نفسه . وان كتلة الدقيقة الموجبة معادلة لكتلة الدقيقة السالبة ، فكأن « البوزيترون » ضوء الألكترون وليس البروتون هو الذى يضوه .

ونحن نعلم من نظرية « نيلز بوهر » العالم الدانمركى ان النواة فى الذرة تعادل كتلتها كتلة الذرة وانها مكونة من بروتونات ، غير ان الميكانيكا الموجية وتجارب « دمبستر » A.J.Dempster بينت ان البروتون لم يخرج عن كونه موجة كهربائية ولكنها ليست مركزة فى قلب الذرة كما ارتأى « دى بروى » وانما موزعة توزيعا رياضيا فى كرة الذرة الداخلى .

هذه الحقيقة التى تنسجم مع المبادىء النظرية فى الفوزيقـة الحديثـة لها ما يسندها فى عالم التجربة ، وقد كان لى عام ١٩٣٣ فكرة فى أن كرة الذرة الداخلية متوزعة فيها الشحن الموجية توزيعا رياضيا ، وان هذه الشحن

تتمركز فى بعض النقط ، وهـــذه النقـــط هى الألكترونـــات الموجبـــة أو « البوزيترونات » بحسب الاصطلاح الحديث .

الآن ونحن فى مستهل عام ١٩٣٨ يحمل أنباء التجارب العلمية الحديثة ان البروفسور « سكوبلزن » قد نجح فى أن يخلص ببروتونات من تيـــار من البوزتيرونات تحت ضغط عال ، — فاذا صح هذا — فسيكون معنا فى الذرة لبنتان أساسيتان — الألكترون والبوزيترون . وهكذا يتحقق معنا الفرض القديم الذى قلت به منذ خمس سنوات فى مذكرتى الى معهد الطبيعيات الروسى وهى أن الذرة مكونة من موجتين — ذات شحنة موجبـــة وذات شحنة سالبة ، وأن هاتين الموجتين فى توزيعهما الرياضى فى عالم الذرة يخلقان لنا ذلك الشىء الذى نصرف اليه اصطلاح « الذرة » .

اسماعيل احمد ادهم

٨ ـ الميـكانيكا الكلاسـيكية *

١ ـ توطئـة

ان تدقيق العلم يوصلنا الى ان صبغة التعليل النهائى لظاهرات الكون كانت ميكانيكية منذ نشـأة العلم الى أواخر القرن التاسع عشر ، يزيدنا يقينا فى هذا ، أننا لو أخذنا على عاتقنا أن ندرس كل ما اخرجته المعـرفة البشرية ــ فى هذه الفترة ــ من نظريات وفرضيات مصبوبة فى قالب العلم ــ لألفيناها فى جـوهرها القصى ذات صبغة ميكانيكية دفعت لتصور حادثات الكون فى عالمى الزمان والمكان ذات نهج آلى خاضعة لنواميس وسنن مادية ونحن لو أردنا أن نلمس بدء هذه النظرية فى التاريخ ، فسنضطر الى الرجوع بالزمان الى الوراء أربعة قرون فنلقى انفسنا فى أواسط القرن السادس عشر حين تمخض العقل الانسانى عن أعظم انقلاب شمله فى أساليب التفكير .

لقد كان الانسان منذ عهد سقراط الحكيم (٤٦٩ ــ ٣٩٩ ق م) يرى غاية التفكير فى ادراك لمـاهية ، ذلك بمعنى تكوين معـان تامة الحـد . وكان معين التفكير طـوال هـذه العهود منحصرا فى الاسـتقراء حيث يتدرج العقل من الجزئيات الى الماهية المشتركة بينها ، رادا كل جدل الى الحد والماهية . وهذا المتجه فى التفكير دفع الانسان من مقولة الكم حيث وقف بالفكر الانسانى عندها بالفيثاغوريين الى مقولة الكيف وكان نتيجة هذا المتجه فى التفكير أن ظهرت فلسفة المعانى التى ابتدعها أفلاطون الآلهى (٤٢٧ ــ ٣٤٧ ق م) وأرسطوطاليس المعلم الأول (٣٨٤ ــ ٣٢٢ قم) والتى ملكت ناصية العقل البشرى طوال القرون الوسطى ــ وكانت سببة

* المقتطف : نوفمبر ١٩٣٨ ، ص ٤٧١ .

لانصرافه الى الغيبيات . وفى أوائل القرن السادس عشر أخذت جماعات قليلة من المفكرين الغربيين تشك فى قدرة لاسلوب التجريدى وامكان الوصول به الى نتائج تطبيقية وأخذوا يعملون على ادماج النتائج التى تسفر عنها التجارب والمشاهدات فى نظام مادى ترابطه مبادىء وقوانين عامة ، ذلك بعد ان شعروا بمقدار ما فى أساليب القدماء من البعد عن الواقع المحسوس وكان مبعث تفكيرهم الايمان بتجانس عالم الطبيعة ووحدته .

وقد ساق هذا الاعتقاد هؤلاء المفكرين الى تعميم النتيجة المستخلصة من ظاهرة على ما يماثلها من ظاهرات وهذا الأسلوب تمخض عن اكتشاف قوانين عامة للطبيعة . ولقد نجحت هذه النظرة يوم أخرج جوهان كيلر (١٥٧١ — ١٦٣٠ م) للناس حركة السيارات ، ويوم كشف السر اسحق نيوتن (١٦٤٢ — ١٧٢٧ م) قانون الجاذبية العامة . ولقد بلغ هذا النجاح غايته على يد بيير سيمون مركيز دى لابلاس (١٧٤٩ — ١٨٢٧ م) عندما أخرج للناس كتابه « نظام العالم » وفيه أقام بناء الكون على أساس مادى . ولقد تومت اكتشاف غاليليو غاليليه (١٥٦٤ — ١٦٤٢ م) لسنة القصور الذاتى واكتشاف السر اسحاق نيوتن لقوانين الميكانيكا الثلاثة لتى بثها كتابه الخالد « المبادىء » هذه النظرة الميكانيكية للكون . وكان ذلك كله مقدمات لعمل فاصل بين دورتين فى تاريخ الفكر الانسانى ، وأصبح العالم كله لا يخرج فى كنهه عن كونه مجرد حادثات تنظم من حدوثها تفاعلات المادة والقوة .

ولما كانت فكرة القوانين الطبيعية لم تخرج فى أبسط صورها عن أنها تعميم للقيمة التقديرية الرياضية المستخلصة من ظاهرة من الظاهرات على غيرها ، ولما كانت أبسط اختباراتنا التى ترجع اليها الموجودات ترجع للحادثات ، كانت القيمة التقديرية الرياضية للقانون الطبيعى للحادثة عبارة عن تعيين سلوك الحادثة ونهج تصرفها ، وهذا يتطلب تعيين مكانها وزمانها ازاء المقادير الأخرى . ومن جانب آخر نحن نعرف أن النظر الكلاسيكى للزمان والمكان يقرر مطلقية كل منهما لكونهما راجعين لموضوع الحادثة بدون أن تعمل حسابا لعلاقة الحادثة بالمشهد من حيث تتراءى آلاته ومقاييسه الذى يعين بها زمان الحادثة ومكانها ، فكل تبدل يطرأ

على الراصد أو المشاهد ولآلاته ومقاييسه الذى يعين بها زمان الحادثة ومكانها لا تغير من نتيجة الرصد لأنها راجعة للحادثة لا علاقة لها بالمشاهد ولآلاته ومقاييسه من حيث يرتبط به موضوع الحادثة .

هذه هى قرارة النظر الكلاسيكى للحادثات فهى تلقى دائما فى روعنا أن عالم الطبيعة الزاخر بالحادثات والذى ينظم من حدوثها فواصل الزمان والمكان ، أشياء ثابتة لا تتغير ولا تتحول ، فلو شبهنا ساحل نهر بالمكان وجريانه بالزمان والزورق الحامل للركاب والذى يدفعه تيار النهر بالحادثات ، لكان فى وسعنا القول بأن الزمان أشبه بالتيار الدافق الذى يدفع الحادثات والمكان كالساحل ازاءه . ومن البدهى انه اذا لم يكن الزورق فالنهر جار ، كذلك اذا لم تكن الحادثات فالزمان ماض فى حركاته التعاقبية والاجسام الباقية على الشاطىء ساكنة فى اماكنها . ومعرفة حركة الزورق فى النهر يستلزم مبدئيا تحديد بعدها عن الساحل مع تحديد قوة جريان النهر وهذا معناه أنه لتعيين حادثة فى الكون لابد لذلك من معرفة فاصلتها المكانية وكذا الزمانية . هذه الصورة تحيزت فى عقل السر اسحاق نيوتون وجميع علماء الفيزيقا النظرية حتى أواخر القرن التاسع عشر ، وهذه الفكرة تحوى مبدأى مطلقية الزمان والمكان ، وتجعل انتشار الحوادث فى العالم مطلقا .

وانتشار حادثتين فى الكون يذهب بنا عن طريق مفهوم الاقتران الى التطابق فى الزمان أعنى التواقت . فلو فرضنا أن حادثة ما طابقت فى زمان حدوثها ، زمان حدوث حادثة أخرى فذلك يحدث مطلقا فى العالم ، ومدى المدة والمسافة الفاصلة بين حادثتين مطلق لانه يرجع لموضوع الحادثتين

وتتقوم فكرة الحوادث فى عالمى الزمان والمكان بمفهوم انتشار الأجسام الصلبة فى رحاب الخلاء ، فالأشكال والخطوط الهندسية ليست الا وحدات ثابتة ، وشكل جسم ما : هو مجموعة الأوضاع الفراغية التى تستقر فيها النقط التى تشكل ذلك الجسم ، وعليه يمكننا أن نقول أن أساس العلم غير أن هذا لا يدل على أن الزمان يتبع المكان فى أى حالة من الحالات ، لأنه

الكلاسيكى قائم على الرجوع مباشرة للحادثات بدون النظر لحركة الأكوان التى تشملها ، وبذا تكون الهندسة الكلاسيكية مستمدة مفهوماتها الأولية من تساوى الفواصل المكانية .

وعلى هذا الأساس يبدو لنا أن أشكال الهندسة مطلقة ، وان هذا الاطلاق يكون معنا موضوع الهندسة الكلاسيكية القائمة على مبدأ مطلقية المكان ، وبذا تتحقق النظرة الأقليدية التى تولد معنا قوانين العلاقات بين مبدأ السببية ومبدأ الزمان المطلق .

٢ ـ المبادىء الكلاسيكية

فى علمى الميكانيكا والسيناماتيكا

لا يخرج مفهوم الزمان الكلاسيكى عن كونه مجرد ملاحظة فلسفية . وهو لا يعدو اعتبار الزمان حالة شعورية مطلقة مبهمة غامضة ، فلكى يتخلص مفهوم الزمان من ابهامها وغموضها يجب أن يأخذ صورة رياضية تقديرية ، ولما كان العلم الكلاسيكى ينساق تحت حقائق التجربة الى تصوير زمانين ، موضوعى وذاتى ، الأول فى عالم الحادثات وهو نسبى ، والثانى فى عالم النفس وهو مطلق ، وهذا الانشطار الحادث فى مفهوم الزمان كان احدى نقط الضعف فى النظرة الكلاسيكية ، غير أنه كان يتغلب على ذلك بواسطة علم الحركيات ـــ السيناماتيكا ـــ القائم على مفهوم الزمان الموضوعى الذى هو صورة تقديرية للزمان الذاتى . ويقوم هذا العلم على أساس يستمده من ادماج مبدأ الزمان فى الهندسة الكلاسيكية المستندة الى مفهوم انتشار الأجسام الصلبة ، اذ هو يدقق النظر فى الأجسام بالنسبة للزمان والمكان . فهو فى منزلة حلقة الوصل بين الهندسة والفيزيقا ، فالنقطة المادية المتحركة حلقة وصل النقطة الهندسية بالذرة .

ولما كان مفهوم كل من الزمان والمكان مستقلا ومطلقا فى نظر علم الحركات ، فان تغيير الأجسام لمواضعها فى المكان يستفاد منه بتقدير الزمان

ان كانت قيمة الزمان القياسية تتبع تغير الأجسام لمواضعها خلال المكان ، فمفهوم الزمان مستقل لانه مطلق لا يتبع حركة القياس ، مثـال ذلك حركة الرقاص فأننا نتخذها اساسا لقياس الزمان الا أن حركـة الرقاص غير الزمان ! وهى ان كانت توحي بفكرة الزمن التقديرية الا أنها تعجز عن مدنا بمفهوم الزمان المطلق واذن يمكننا أن نقول أن فكرة الزمن التقديرية لا المطلقة هى موضوع علم الحركات ، الذى يستوجب قبل كل شيء تعيين حركة النقطة المادية ، وهذا يستلزم معرفة نسبة النقطة المدية أولا في النظـام الذى يحتويها وهذه الحالة شبيهة بحالة تعيين محاور الفصل والوصل أعنى الكميات التي تحدد من وضع نقطة ما Cöordinates فى الهندسة التحليلية ، والنتائج التى تسفر عنها التجارب فى تعاقب حركات النقطـة تكون معنا معادلات الحركة .

تتقوم حركة الأجسام ومعادلات الحركة بقوانين الميكانيكا الكلاسيكية التى نشأت بجهود غاليليو ونيوتن وانصبت فى مبدأ عام هو مبدأ النسبية الكلاسيكية ، وهذه القوانين ترد الى خمسة مبادىء :

الأول : مبدأ غاليليو أو قانون القصـور الذاتى (الاستمرار) وهو يقرر أن فى الأجسام استعدادا لمحافظة على حالتها الطبيعية ، فاذا كانت ساكنة فانها تظل ساكنة ما لم يؤثر فيها مؤثر يخرجها للحركة . وان كانت متحركة فانها تظل متحركة حركة منتظمة مستقيمة ما لم يطرأ عليها طارىء يغير من انتظام حركتها او اتجاهها . فاذا اثرت قوة فى جسم اكتسب ذلك الجسم عجلة ، وقانون التعجيل يعرف بالمبدأ الثانى من مبادىء الميكانيكا .

الثانى : مبـدأ نيوتن الأول أو قانون التعجيل : وهو يقـرر أن مقـدار التعجيل الذى يكتسبه الجسم تحت تأثير قوة تحوز نفس الاستقامة مع محصلة القوى المؤثرة فى ذلك الجسم ، وهى تساوى نتيجة خارج قسمة المحصلة على كتلة الجسم ، فكأن العجلة التى يكتسبها الجسم تحت تأثير القوة تولد الكتلة . وكتلة جزىء من المادة تحسب بمقدار خطوط القوة التى فيها . وهذا المقدار ثابت لا يتغير . والقوة ليست الا النسبة بين الكتلة وبين مقـدار عجلتها أعنى الشعاع المساوى للكتلة ومعادلتها ة القوة تساوى الكتلة فى العجـلة . وهى تريك جميع النسب والعلاقات الممكنة بين الـكتلة والعجلة

والقوة فى شكلها الشعاعى المستقل عن نسبتها للمحاور الوضعية • ولما كانت القوى التى تؤثر فى نقطة مادية نتيجة لتأثير نقط مادية أخرى ، فهذا التأثير يتبع من جهة الوضع النسبى لهذه النقط • ومن جهة أخرى السرعة النسبية لهاته النقط المادية • ومن هنا لنا أن نخلص بقانون الحركة النسبية الذى يقرر أن النظم المادية سيان كانت ثابتة بالنسبة لمحاورها الوضعية أم كانت متحركة حركة منتظمة مستقيمة ، فان القوانين التى تتبعها واحدة ذلك لأن مقدار تعجيل هذه النظم يتبع القيمة المطلقة لحركة هذه النظم ومعنى هذا فى لغة رياضية ان القيمة التفاضلية بين هذه السرع تتبع القيم التفاضلية بين المحاور الوضعية.ومعنى هذا أن المبدأ يشتمل ساحةمقدار التعجل النسبى ان القيمة التفاضلية بين هذه السرع تتبع القيم التفاضلية بين المحـــاور الوضعية • ومعنى هذا أن هذا المبدأ يشمل ساحة مقدر التعجيل النسبى أو بتعبير أصح ساحة القيم التفاضلية بين مقادير التعجيل فانه من الممكن استماله على ساحة مبدأ رد الفعل •

الثالث : مبدأ نيوتن الثانى أو قانون مساواة رد الفعل وبيانه أننـــا لو أتينا بجسم ووضعناه على حامل فهذا الوضع لا يمنع تأثير المؤثرات فيه ومنها الجاذبية ، اذ تجذبه الأرض بقوة تساوى زنته على الحامل ، فاذا لم يكن الحامل متينا انكسر بتأثير قوة الجذب • والجسم المحمول على الحامل يتولد فيه قوة من فوق الى تحت تساوى زنته وهذه القوة التى تتولد هى الفعل لقوة الجذب • فلو كان الجسم على يد انسان فلكى يمنعه من السقوط يجب أن يدفعه من تحت الى فوق ليتغلب على قوة جذب الأرض له وأعنى القوة الدافعة من فوق الى تحت ، وللتغلب على هذه القوة يجب أن يدفعه على الأقل بقوة موازية لقوة الجذب • وهذا الدفع يتولد دائما متى وضع الجسم على اى حامل فلو فرض انه علق بخيط مشدود لحامل ، فالخيط يتوتر ويكـــون شدة توتره مساويا لزنته ، وفى هذه الحالة ينتج أن يدفع الخيط الجسم بقوة تساوى توتره أعنى وزن الجسم • وهكذا يكون رد الفعل مســـاويا لوزن الجسم أعنى الفعل • هذه القاعدة عامة ففى حالة اذا لم تحدث القوى المؤثرة حركة فى جسم تولد عن لذلك قوة مساوية وتكون هذه القوة فى اتجاه مضاد وهذا ما يعرف برد الفعل •

واشتمال مبدأ الحركة النسبية على ساحة رد الفعل تعود لصحة شموله لساحة القيم التفاضلية بين مقادير التعجيل تتبع مقدار القوى المؤثرة فان مقدار القوى المؤثرة فان هذا يسوقنا الى مبدأ الجاذبية العامة وفرضية القوى المركزية معا وهى التى تقرر أن قوة الجاذبية بين جسمين تتناسب مع كتلتهاحيث أن الأجسام تنجذب بعضها لبعض بقوة تساوى حاصل ضرب كتلتهما مقسوما على مربع المسافة بينهما ، وهو الشىء الذى يعرف بقانون الجاذبية أو مبدأ نيوتن الثالث .

ومن المهم أن نلاحظ أن المقدار الذى يحسب مسافة فى قانون الجاذبية ليس تناسبه مع الكتلة التى هى النسبية بين القوة ومقدار التعجيل انما مع الكتلة الجاذبية وبتعبير أدق ليس مع مقدار قصور ذاتية الجسم انما مع مقدار قابلية الجذب لأنه يصح أن تكون الجاذبية متناسبة مع عكس مربع المسافة ولا تكون متناسبة مع بسط حاصل ضرب الكتلة . وهذه النظرة تسوقنا الى فرضية القوى المركزية التى تعتبر قوى الدفع والجذب بين الجزئيات المادية راجعة لاعتبار القوى تتوجه مع استقامة الخط المستقيم الواصل بين الجزئيات المادية وتتحول منحصرة فى المسافة التى بينها . وهذه الفرضية ان لم يكن قانونها عين قانون الجاذبية النيوتونية فهى على كل حال مشابهة لها .

وتركب السرع فى هذه الساحة الخاضعة لقانون عام فرضية القوى المركزية تعود لمبدأ تركيب السرع الذى يرى من وجهة نظره أن محصلة السرع المركبة ترجع لطريقة التحصيل من قاعدة متوازى أضلاع القوى التى تجعل المحصلة مساوية لمجموع المركبتين لها اذا كانت الحركتين على استقامة واتجاه واحد ، فاذا اختلف الاتجاه دون الاستقامة كانت المحصلة مساوية الفرق بين المركبتين . وهذا المبدأ يعتبر المبدأ الخامس من قوانين الميكانيكا الكلاسيكية .

وهذه القوانين الخمسة تنصب فى مبدأ عام هو : مبدأ النسبية الكلاسيكية

اسماعيل احمد ادهم

---

* ويمكن للقارىء الرجوع الى بقية القوانين فى المقال المنشور فى الحديث : أ ب « أغسطوس » ١٩٣٩ ، ص ٦٣٠ . وص ٣٨٧ من المؤلفات الكاملة » .

المحـــرر

٩ ـ مبـدأ النسـبية الكلاسـيكية

— ١ —

تقوم مبدأ النسبية الكلاسيكية على مفهوم اولى فى ان الحوادث تقع فى عالم الطبيعة وكأنها تحدث فى الخلاء بدون أن تتأثر بحركة الأجسام التى تصدر عنها . وهذه الفكرة قائمة على اساس أولى فى أن النظم المادية سيان كانت ثابتة بالنسبة لمحاورها الوضعية أم كانت متحركة حركة منظمة مستقيمة فالقوانين التى تتبعها واحدة لأنها ترجع لمعادلات التحويل الغاليلية التى تقرر وحدة الأشكال والقوانين فى مختلف النظم .

ومن المهم ان نلاحظ أن قوانين التحويل قائمة على أساس تستمده من تحويل شكل من الأشكال الى صورة أخرى وفقا لمبدأ معين ، وهذه التحويلات ترد لوجهين فى الهندسة :

الأول : بالنسبة لسطح أو منحن ومن هـذا الوجـه مبـادىء الرسـم المرقاتورى ، وكذلك ترد اليها الصور التى يتصورها الجغرافيون من وجهـة نظر العين لسقوط شعاع الناظرين على سطح الكرة الأرضية على سطح مستو . وهذه الصور ليست الا النسب والعلاقات بين الصور المرتسمة وسطح الأرض الكروى .

الثانية : بالنسبة للمتماديات الرياضية على اعتبار ان لأشكال مركبة من المتماديات continu اللامتناهية ، وأكثر المبادىء التى يرجع اليها فى هذا الشأن ، تلك التى تعتبر المكان مكونا من عناصر بسيطة تشكل اللبنة منها النقطة ، ويبنى أصول التحويل على هذا الأساس . وبذا يكون تحويل شكل

---

* المقتطف : ديسمبر ١٩٣٨ ، ص ٥٧٠ وما يلى .

من الاشكال معناه تحويل النقط التى تكون بهذا الشكل الى صورة اخرى وفقا لقانون معين . فاذا فرضنا أن شكلا ما أريد استخلاص صورة جديدة منه عن طريق التحويل ، فذلك يكون عن طريق تحويل النقط المكونة لذلك الشكل وفقا للقانون الذى يراد تحويله تبعا له . وهذه القواعد تعرف فى الاصطلاح الرياضى بقاعدة « **تحويل الشكل من صورة الى اخرى عن طريق نقل النقط المكونة للصورة الأولى وفقا لقانون معين** » .

ولنا أن نستفيد من المبادىء التى بثها رينيه ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠م) عن نظام المتعامدات فى كتابه « الهندسة » عام ١٦٣٧ م والتى توسع بها الفيلسوف الرياضى ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦ م) فى كتابه Acta Eruditorum lipisisie ص ١٧٠ عام ١٦٩٢ م والتى قامت من عليها الهندسية التحليلية فى تحديد موضع نقطة على سطح ما محصور بين مستقيمين مثل (ع — عَ) و (س — س) قد تقاطعتا فى النقطة (م) ، فاذا فرض أن النقطة (ق) واقعة فى المستوى المحصور بين الخطين (ع — ع) و (س — س) ورسمنا خطين متوازيين الأول يصل (ق) بالنقطة (قَ) المفروضة على المستقيم (ع — عَ) موازية للمستقيم (س — سَ) ، والثانية تصل (ق) بالنقطة (ق) المفروضةعلى المستقيم (س — س) موازية للمستقيم (ع — ع) فيمكن بذلك تحديد موضع النقطة (ق) بتحديد هذه الأبعاد والخطين الموازين (ق — قَ)و (ق — قَ)يعرفان بالكميات الوضعية coordinate للنقطة (ق) . واستنادا الى هذه القواعد يمكن بكل سهولة استخلاص الأصول التى يرجع اليها فى تحديد موضوع نقطة فى الفضاء اذ يكفى تصور خط ثالث من (ص — صَ) المار بالنقطة (م) ليكون معنا ثلاثة متعامدات على المحور (م) ، وتكون كل واحدة من هذه المتعامدات ترتيبا لهذه الكميات الوضعية ، واستنادا الى مبدأ التقابل تكون المحاور الثلاثة متحدة فى النقطة (ق) ، وهذا النظام الانسجامى يكون معنا المحاور القائمة الزوايا الديكارتية أو بتعبير آخر نظام المتعامدات الديكارتى .

---

* تمييز الكلمات من عندى . « المحرر »

هذا المبدأ مستعمل فى اميركا فى الحياة العملية ، فلو أردت أن تعرف عنوان شخص لوجدته مثلا (مدام ايمى خير : ٢٠ : ٢٥ : ٨) أعنى مدام ايمى خير بالشارع ٢٠ بالمنزل ٢٥ بالدور ٨ وبهذا التفسير يتحدد عنوان الشخص تماما كما هو الحال فى تحديد نقطة بنظام المتعامدات الديكارتية ويكون كتحديد النقطة راجعا لثلاثة خطوط ليست على مسافات محددة من موضع النقطة بل منتظمة بعضها مع بعض فى شكل مطرد ordre لتعيين موضع النقطة فى الفضاء . ولهذا كان تعامدها بعضها على بعض محددا لنقطة واقعة بين انفراج زواياها .

واستنادا الى هذه القواعد فى الهندسة التحليلية يكون الفضاء من حيث يتألف من نقط ، خاضعا لنظام ثلاثى ، تمتد فيه ثلاثة محاور من كل نقطة كائنة فيه . وهذه بدورها تسوقنا الى اصول المجسمات المستمدة من نظام المتعامدات المتطورة . ويكون بذلك تحويل شكل من الأشكال راجعا للأصول التى تتبعها النقط المكونه لهذا الشكل فى تحولها ر أعنى بذلك القوانين التى تونق تبعا لها نقطها أثناء التحويل . ولما كان أى شكل تابعا لمحاور نقطه المكونة له وكان محاور كل نقطة ثلاثة خطوط متعامدة كانت قواعد التحويل متصلة بمحاور النقطة أعنى كمياتها الوضعية . فلو فرضنا شكلا كميات نقطه الوضعية (س) ، (ع) ، (ص) كان لنا بناء على قواعد التحويل

سَ = نا (س ، ع ، ص)

عَ = نع (س ، ع ، ص)

صَ = نى (س ، ع ، ص)

وهنا كل من (نا) و (نع) و (نى) التوابع التى يخضع لها الكميات (س ، ع، ص) و (سَ ، عَ ، صَ) والتى تعرف علميا بالكميات الوضعية او المحاور الوضعية أعنى التى تحدد من وضع نقطة فى الفضاء . وهذه التوابع (نا) و (نع) و (نى) عبارة عن القوانين التى تتبعها الكميات الوضعية .

فنحن لو تصورنا نظامين الأول النظام (ق) والثانى النظام (قَ)

وعزمنا على أن نستخلص النسب والعلاقات بين هذين النظامين وأن نكيف كل نقطة فى النظام (ق) وفقا لما يماثلها فى النظام (ق ً) . وفرضنا أن نقطة (ق) فى النظام (ق) كمياتها الوضعية أعنى التى تحدد من وضعها فى ذلك النظام هى (س و ع ، و ص)كان تحويلها وفقا لوضع النقطة (ق ً) فى النظام (ق ً) والتى يحدد من وضعها فى ذلك النظام الكميات الوضعية س ً، ع ً، س ً يرجع لتناظر وتوازن هذه الكميات والنسب والعلاقات هى التوابع بين هذين النظامين وخط التوابع يعينه سرعة الانتقال ، أعنى المدة التي تستغرق الانتقال من وضع النقطة (ق) التى تحددها الكميات الوضعية (س ، ع ، ص) فى النظام (ق) . فلورمزنا بالرمز (ت) للزمان وبالرمز (ر) للسرعة كان معنا :

ص = ص ً	$x = x'$
ع = ع ً	$y = y'$
س = س ً — رت	$z = z' - tu$

هذا اذا كان خط القانون موازيا لامتداد المحور (س) . وهذه المعادلات تعرف بمعادلات التحويل الغاليلية . وهى تؤدى بالفكر الى أن الحوادث تحدث فى الأكوان مطلقة وكأنها بالنسبة للخلاء ، سيان فى ذلك أكانت ثابتة بالنسبة لمحاورها الوضعية أم كانت متحركة حركة منتظمة مستقيمة ، وسيان كان الخلاء خاوا من كل مادة أو حيزا مشغولا بمادة لطيفة كالأثير .

هذه هى قرارة النظر الميكانيكى الكلاسيكى فى اطلاق حدوث حوادث الطبيعة . ومن هذه النظرة تستمد قانون الحركة النسبية كل قوتها وهى التى تقرر ان النظم المادية سيان كانت ثابتة بالنسبة لمحاورها الوضعية أم متحركة حركة منتظمة مستقيمة فان القوانين التى تتبعها هذه النظم واحدة ذلك لأن مقدار تعجيل هذه النظم يتبع القيمة المطلقة لحركة هذه النظم نظرا لأن القيمة التفاضلية بين هذه السرع المحددة الحركة تتبع القيم التفاضلية بين المحاور الوضعية .

اسماعيل أحمد أدهم

١٠ ـ قوانين النشاط الحرارى وتحول الطاقة *

قرأت فى عدد مضى من الرسالة ما كتبه الأستاذ نصيف المنقبادى المحامى ، وقد راعنى ما فيه من الخلط بين التحقيقات العلمية والنتائج التى وصل اليها العلم وبين فكرات عتيقة فى الكون مستمدة من التفكير الفلسفى ، لا تجد مكانا اليوم فى عالم العلم . وأى فكرة أدخل على العلم من القول بأن المادة (أو مجموع المادة والطاقة) قديمة والاستناد الى مثل هذه المبادىء الفلسفية للاعتراض بها على نتائج انتهى اليها العلم فى المعمل والمختبر وحققتها التجارب على مدى طويل من الزمان . والواقع أن التفكير العلمى الحديث يرفض مثل هذه الآراء المرتجلة « ولا يعرف من مفهوم المادة والطاقة الا انهما عقدتان فى عالم الزمان ـــ المكان » وقد سبق أن أشرت الى بعض هذه الحقائق فى البحث الرياضى الذى نشرته لى مجلة الرسالة لأربع سنين خلت عن نظرية النسبية الخصوصية وقلنا فى ذلك الحين ما نصه :

(ليست المادة كما يعبر عنها العالم الطبيعى الكلاسيكى ، بأنها كل ما كان لها امتدادات ثلاثة فى المكان ، بل المادة مجموعة توالى الحادثات فى نقطة واحدة من نقط عالم الزمان ـــ المكان ، وذلك بمعنى أن العالم ليس الا مجموعة من الحادثات Events وتوالى عدد من هذه الحادثات فى نقطة واحدة يلقى فى روعنا معنى المادة) . (الرسالة السنة الرابعة العدد ١٤٠ . ص ٣٨٧) .

ومعنى هذا الكلام أن العلم الحديث يرفض فكرة المادة فى مفهومها القديم الذى يعتبرها « الشىء الذى تتقدم به الصور » وهذا الرفض أقرب الى انكار المادة اذا أخذنا المادة على هذا المفهوم وهذا الكلام يمكن شموله

---

* الرسالة : ٧ أغسطس ١٩٣٩ ص ١٥٦٢ .

أيضا الطاقة ومفهومها وبعد ذلك تجد الصورة العلمية الجديدة للمادة والطاقة أقرب الى Phenomenisns — أعنى الفلسفة التى لا ترى شيئا وراء المظاهر Phenomens الطبيعية .

وإذن مثل هذا التفكير لا يمكن التكلم عن القدم والحدوث ، ومفهوم اللاتناهى فى القدم لا معنى له فى العلم الحديث .

أما الشيء الذى يعترض به فى الواقع على ما جاء به الدكتور محمد محمود غالى ، فهو أنه تعقيد أكثر من اللازم بمبدأ النشاط الحرارى الثامن الذى قال به العلامة سارى كارنو عام ١٨٢٤ والذى ينص على أن الطاقة فى تحولها تتنزل وأنه ليس فى المستطاع عكسها . لأنه من المعروف انه من اليوم الذى أذاع كارنو فيه رايه بذلت الجهود فى سبيل ايجاد التلاؤم بين مبدأ تنزل الطاقة وعدم عكسها ونظرية القوى المركزية التى تفترض امكان عكس أى شيء فى الطبيعة . ومن هنا قامت جهود ماكسويل Maxwell وبولتسان Boltzmann وجيبس Gibbs فى أن الحادثات لو كانت تقترب من حلة التجانس ، فليس ذلك نتيجته لأن العناصر المتباينة تميل لعدم التخالف والتباين ، وانما يعود ذلك الى الاختلاط ، فالاختلاط اذا بلغ الحد الأعظم اللامتناهى ، أو يقرب منه بدا وكأنه متجانس للنظر وهو فى الواقع غير ذلك . وفى هذا وحده عدم امكان تصور أن الأجسام الساخنة لا ترجع لحالتها الأصلية عن طريق العكس . وكما يقدر Gibbs أننا لو فرضنا حبة من قمح أخفيت فى كومة من الشعير واختلطت بها ، فتصور هذا الحادث من السهولة بمكان ، والنظر البشرى لن يميز وجود هذه الحبة ومن هنا سيحكم بأن الكومة كلها متجانسة مكونة من مادة الشعير . وهو لو عرف أن حبة قمح اختلطت مع الكومة وذهبت طى الكوم فانه سيعتقد باستحالة استخلاص حبة القمح من الكوم . وفى هذا وحده كان تفسير Gibbs لعدم امكان العكس الذى يتظاهر بمبدأ كارنو .

الا أنه من المهم أن نلاحظ أن هذه المحاولات تستند الى قوانين الأحصاء Statistique وهى ان كانت صحيحة فى عالم النظر ، ولكن مبدأ

كارنو كان قوته فى عالم الواقع كمبدأ تؤيده التجربة . ولكن الذى حدث انه فى أواخر القرن التاسع عشر لاحظ العلامة برون Brown فى المايعات التى يستحضرها تراقصا غير منتظم فى الجزيئات ، وعرف هذا التراقص بالحركة البرونية Brownien وقد ظن بادىء ذى بدء أن هذه الظاهرة وقف على عالم الأحياء الا أن بعضهم لاحظ وجودها فى العالم الميكانيكى - الآلى - وافترض لتعليلها أن الضوء يتجمع ويتكاثف على هذه الجزيئات ، ولما كان الضوء لا يفترق عن موجات الحرارة ، فان الحرارة تتخلف فى ذلك الوسط من مكان لآخر ويكون نتيجة ذلك مجموعة من المجارى وهى تحدث هذه الحركات . غير أن البحاثة Gowy نقض هذا الفرض بأن بين أن هذه الجزيئات كلما كانت صغيرة كانت حركاتها المشهودة على انها أسرع ، هذا الى أن هذه الجسيمات لا تتأثر بالنور الساقط عليها ، فاذا صح أن هذه الحركات تحدث بدون أن تستند الى مصدر من الطاقة خارجى ، فماذا يكون الموقف ؟

لا شك أنه لا يمكن التراجع عن مبدأ ماير Mayer فى حفظ الطاقة ، كما أنه يمكن أن ننكر أن الدلك والحركة يتحون الى حرارة ، وبدون أن نبذل جهدا نرى الحرارة تتحول لحركة . وهذا ينافى مبدأ كارنو .

هذا ما تركنا فيه العالم فى أوائل القرن العشرين والشك يحف بمبدأ حفظ الطاقة وقوانين النشاط الحرارى وتنزل الطاقة .

حقيقة أن اينشتين وبيران وغيرهما قد أعادوا الثقة الى هذه المبادىء والقوانين وأن عدلوها واخرجوها عن مدلولاتها الأولى ، ولكنا نعرف أن فى الامكان فى ضوء الجهود الجديدة أخذ مبدأ كارنو من جهة حسابات احتمال وربطها بالنظرية الاحتمالية التى يقول بها هيزنبرج وشرودغبر وديراك وغيرهم من الأعلام ، وان كان لى أن أذكر هنا شيئا لى فهو مذكرتى عن « الحركة البرونية » التى قدمتها عام ١٩٣٥ الى أكاديمية العلوم الروسية ونشرتها مبسطة بمجلة — Priorda الطبيعية — الروسية عام ١٩٣١ ونقلتها

عنها Herald of the Academy of Sciences فى نفس السنة أما الأصل العلمى للمذكرة فتجده فى Izveatia لأخبار الأكاديمية وأعمالها العلمية وتجده فى النشرة التاسعة ١٩٣٥ ص ٤١١ — ٤١٦ ويمكن أن ينظر عنها شيئا

"The Reports of the actevitées of USSR Academy of Science for 1938, by V. P. Volgin, Moscow 1935.

من هنا نرى أن مبدأ كارنو من ناحيته النظرية لا يمكن أن يسوق الى فكرة الموت البطىء الا اذا حملنا المبدأ فى الصور الجديدة التى أخذتها أكثر مما يحتمل، وأظن أن هذه المسائل ، لأنها أدخل فى باب لمسائل النظرية ، لم يولها الدكتور غالى أهمية وهو الاخصائى فى المسائل التطبيقية Applied من العلوم الطبيعية .

ولنا بعد عودة لمراجعة بعض آراء الدكتور غالى العلمية وخطراته. خصوصا فيما يتعلق بمبدأ الصدفة المنظمة ونظرية النسبية .

(الاسكندرية) اسماعيل أحمد أدهم

١١ ـ مبادىء الفيزياء النظرية الحديثة*

الميكـانيكا الكلاسيكية

— ١ —

أن تدقيق العلم يوصلنا الى أن صيغة التحليل النهائى لظاهرات الكون كانت آلية منذ نشأة العلم الى أواخر القرن التاسع عشر ، يزيدنا يقينا فى هذا ، اننا لو أخذنا على عاتقنا ان ندرس كل ما أخرجته المعرفة البشرية — فى هذه الفترة ـ من نظريات وفرضيات مصبوبة فى قالب العلم ، لألفيناها فى جوهرها القصى ذات صبغة آلية دفعت لتصور حادثات الكون فى عالمى الزمان والمكان ذات نهج آلى خاضعة لنواميس وسنن مادية . ونحن لو أردنا أن نلمس بدء هذه النظرة فى التاريخ ، فسنضطر الى الرجوع بالزمان الى الوراء أربعـة قرون فنلقى أنفسنا فى أواسط القرن السادس عشـر حيث تمخض العقل الانسانى عن أعظم انقلاب شمله فى أساليب التفكير .

لقد كان الانسان منذ عهد سقراط الحكيم (٤٦٩ — ٣٩٩ م) يرى غاية التفكير فى ادراك الماهية ، وذلك بمعنى تكوين معان تامة الحد . وكان معين التفكير طيلة هذه العهود منحصرا فى الاستقراء حيث يتدرج العقل من الجزئيات الى الماهية المشتركة بينها ، رادا كل جدل الى الحد والماهية ، **وهذا المتجه فى التفكير دفع الانسان من مقولة الكم حيث وقف بالفكر النسـانى عنهـا الفيثاغوريون الى مقولة الكيف** ، وكان نتيجة ذلك أن ظهرت فلسفة المعانى التى ابتدعها أفلاطون الآلهى (٤٢٧ — ٣٤٧ ق ٠ م) واسطوطاليس المعلم

---

* الحديث العدد الثامن : آب وأغستوس ١٩٣٩ ، ٦٣٠ وما يلى .

(1) From the lectures of the oretical physecs, university of Moscoue dilivered by I. A. Edham.

الأول (٣٨٤ — ٣٢٢ ق م) والتى ملكت ناصية العقل البشرى طيلة القرون الوسطى وكانت سببا لانصرافه الى الغيبيات .

وفى أوائل القرن السادس عشر أخذت جماعات قليلة من المفكرين الغربيين تشك فى قدرة الأسلوب التجريدى ، وامكان الوصول به الى نتائج تطبيقية وأخذت تعمل على ادماج النتائج التى تسفر عنها التجارب والمشاهدات فى نظام مادى تربطه مبادىء وقوانين عامة : ذلك بعد أن شعرت بمقدار ما فى أساليب القدماء من البعد عن الواقع المحسوس وكان مبعث هذا التفكير الايمان بتجانس عالم الطبيعة ووحدته وبساطته .

* * *

قامت فكرة تجانس عالم الطبيعة ووحدتها على أساس أولى . فى أن الطبيعة لو لم تكن متجانسة ولها وحدتها لما أمكن التفاعل بين اجزائها ، ولا تمكنا من أن نصل الى تكوين صورة عنها . والطبيعة فى ذلك كأى جسم متعضى(١) من الأحياء . لو لم تكن لها وحدتها لا نقطع التفاعل بين خلاياها المكونة لها . على أن فكرة وحدة الطبيعة وتجانسها ان كانت تقومت على هذا الأساس الأولى فى نظر العقل . فان بساتها كانت تستند على امكان تفسير حوادثها على قاعدة آلية بسيطة ، ومن هنا كانت فكرة بساطة الطبيعة تعود للتجربة وتتحقق مع النظر التجريبى . وقد ساق الاعتقاد بتجانس عالم الطبيعة ووحدتها الى جانب اعتبارها بسيطة هؤلاء المفكرين الى تعميم النتيجة المستخلصة من ظاهرة على ما يماثلها من ظارات الطبيعة . وهذا الأسلوب تمخض عن اكتشاف قوانين عامة للطبيعة . ولقد نجحت هذه النظرية يوم أخرج جوهان كيلر (١٥٧١ — ١٦٣٠ م) للناس حركة السيارات ويوم كشف السر اسحاق نيوتون (١٦٤٢ — ١٧٢٧ م) عن قانون الجاذبية العامة ، ولقد بلغ النجاح غايته بالنظرة الآلية على يد بيير سيمون مركيز دى لابلاس (١٧٤٩ — ١٨٢٧ م) عندما اخرج للناس كتابه « نظام العالم » وفيه اقام بناء الكون على اساس مادى صرف آلى . ولقد قوم

(١) من عضا الشىء — عضوا : جزاه وفرق اجزاءه

انظر المعجم الوسيط ، الجزء الثانى — المحرر

اكتشاف غليليو غاليليه (١٥٦٤ — ١٦٤٢ م) لسنة التصور الذاتي أو الاستمرار واكتشاف السر اسحاق نيوتون لقوانين الميكانيكا الثلاث التى بثها كتابه الخالد « المبادىء » هذه النظرة الآلية للكون وكان ذلك كله مقدمات لعمل فاصل بين دورتين من دورات الفكر فى تاريخ البشرية . وأصبح العالم بعد كله لا يخرج فى كنهه عن مجرد حادثات تنظم من حدوثها التفاعلات الآلية بين المادة والقوة .

ولما كانت فكرة القوانين الطبيعية لم تخرج فى أبسط صورها عن أنها تعميم للقيمة التقديرية الرياضية المستخلصة من ظاهرة على ما يماثلها من الظاهرات ، ولما كانت أبسط اختياراتنا التى ترجع اليها الموجودات فى العالم الخارجى ترجع للحادثات ، كانت القيمة التقديرية الرياضية للقانون الطبيعى للحادثة عبارة عن تعيين سلوكها ونهج تصرفها ، وهذا يتطلب تعيين مكانها وزمانها ازاء المقادير الجامدة الأخرى ولما كانت النظرة الآلية قد قامت على أساس الرجوع لموضوع الحادثة بدون أن تعمل حسابا لعلاقتها بالمشاهد من حيث تتراءى له ولآلاته ومقاييسه التى يعين استنادا اليها زمان الحادثة ومكانها ، فكان كل تبدل يطرأ على الراصد أو والمشاهد أو لآلاته ومقاييسه من جهة الوضع النسبى للحادثة لا يغير من نتيجة الرصد لأنها راجعة مباشرة للحادثة لا علاقة لها بالمشاهد ولا آلاته ولا مقاييسه . من حيث يرتبط به موضوع الحادثة . وهكذا قام النظر الآلى الكلاسيكى على اعتبار مفهوم كل من الزمان والمكان مفهومين مطلقين .

هذه هى قرارة النظرة الآلية القديمة للحادثات فهى كانت تلقى فى الروع ان عالم الطبيعة الزاخر بالحادثات والتى ينظم من حدوثها فواصل الزمان والمكان ، أشياء ثابتة مستقلة عن بعض لا تتغير ولا تتحول ، فلو شبهنا ساحل نهر بالمكان وجريانه بالزمان والزورق الحامل للركاب والذى يدفعه تيار النهر بالحادثات ، لكان فى وسعنا القول بأن الزمان أشبه بالتيار الدافق الذى يدفع الحادثات والمكان كالساحل ازاءه . ومن البدهى انه اذا لم يكن الزورق فالنهر جار ، كذلك اذا لم تكن الحادثات فالزمان ماض فى حركاته

التعاقبية ، والأجسام الباقية على الشاطىء ساكنة فى أماكنها. ومعرفة حركة الزورق فى النهر يستلزم مبدئيا تحديد بعدها عن الساحل مع تحديد قوة جريان النهر . وهذا معناه أنه لتعيين حادثة فى الكون لابد لذلك من معرفة فاصلتها المكانية وكذا فاصلتها الزمانية . على أن هذه الصورة التى تحيزت فى عقل السراسحاق نيوتون وجميع علماء الفيزياء حتى أواخر القرن التاسع عشر ، كانت السبيل للقول بمطلقية مفهوم كل من الزمان والمكان ، وجعل انتشار الحوادث فى العالم يجرى على أساس مطلق .

وانتشار حادثتين على وجه من الاطلاق فى الكون يذهب بنا عن طريق مفهوم الاقتران الزمنى الى التطابق أو التواقت . مثل ذلك لو افترضنا حادثة ما طابقت فى زمان حدوثها فى عالمها ، زمان حدوث حادثة أخرى فى عالم آخر ، فهذا الزمان المقترن بحادثتين متباعدتين مطلق ، ومدى المسافة الفاصلة بينهما مطلق ، لأنه عائد لموضوع الحادثتين . ولما كانت فكرة مطلقية الحوادث فى عالمى الزمان والمكان تتقـوم بمفهوم انتشار الأجسام الصلبة فى رحاب الخلاء ، اذن فالأشكال والخطوط الهندسية ليست الا وحدات ثابتة مطلقة ، وشكل جسم ما : هو مجموع الأوضاع الفراغية التى تستقر فيها النقط التى تشكل ذلك الجسم ، وعليه يمكننا أن نقول أن أساس التفكير الآلى المستحدث فى عصر النهضة والاحياء قائم على الرجوع المباشر للحادثات بدون اعتبار الأكوان التى تشملها وهذا يؤدى الى تساوى الفواصل المكانية . وهذا التساوى يمهد السبيل للهندسة الأقليدية القائمة فى العالم الخارجى .

وعلى هذا الأساس يبدو لنا أن أشكال الهندسة مطلقة ، وهذا الاطلاق هو الذى يكون معنا موضوع الهندسة الأقليدية القائمة على مبدأ مطلقية المكان وتساوى الفواصل الفراغية فى العالم الخارجى ، وبذلك وحده تتحقق نظرة أوقليدس للكون ، والتى تولد معنا قوانين العلاقات بين مبدأ السببية العلمية ومبدأ الزمان المطلق .

المبادىء القديمة فى علمى الحيل والحركة

- ٢ -

لا يخرج مفهوم الزمان الكلاسيكى عن كونه مجرد ملاحظة فلسفية . وهو لا يعدو اعتبار الزمان حالة شعورية مطلقة مبهمة غامضة ، فلكى يتخلص مفهوم الزمان من ابهامه وغموضه يجب أن يأخذ صورة رياضية تقديرية ، ولما كان العلم الكلاسيكى ينساق تحت حقائق التجربة الى تصور زمانين : موضوعى وذاتى ، الأول فى عالم الحادثات الخارجية وهو نسبى أى اضافى ، والثانى فى عالم النفس . وهو مطلق فان هذا الانشطار الحادث فى مفهوم الزمان كان أحد نقط الضعف فى النظرة القديمة الآلية للكون ، غير أنه كان ينغلب على ذلك بواسطة تطبيقات علم الحركة القائم على مفهوم الزمان الموضوعى ، الذى هو صورة تقديرية للزمان الذاتى . ويقوم هذا العلم على أساس يستمده من ادماج مبدأ الزمان فى الهندسة الأوقليدية المستندة الى مفهوم انتشار الأجسام الصلبة انتشارا مطلقا ، وهو يدقق النظر فى الأجسام من جهة حركتها بالنسبة للزمان والمكان . فهو من هذا السبيل فى منزلة حلقة الوصل بين الهندسة والفزياء ، فالنقطة المادية المتحركة التى هى أساس علم الحركة حلقة وصل النقطة الهندسية بالذرة التى هى موضوع علم الفزياء .

ولما كان مفهوم كل من الزمان والمكان مستقلا ومطلقا فى نظر علم الحركة ، فان تغيير الأجسام لمواضعها فى المكان يستفاد منه بتقدير الزمان غير أن هذا لا يدل فى حال من الأحوال على أن الزمان يتبع المكان . لأنه ان كانت قيمة الزمان القياسية تتبع تغيير الأجسام لمواضعها خلال المكان فمفهوم الزمان مستقل لانه مطلق لا يتبع حركة القياس ، مثل ذلك حركة الرقاص فاننا نتخذها أساسا لقياس الزمان الا أن حركة الرقاص غير الزمان

وهى ان كانت توحى بفكرة الزمن التقديرية الا أنها تعجز عن مدنا بمفهوم الزمان المطلق . واذن يمكننا أن نقول أن فكرة الزمن التقديرية لا المطلقة هى موضوع علم الحركة ، والذى يستوجب فيه قبل كل شىء تعيين حركة النقطة المادية ، وهذا يستلزم معرفة نسبة النقطة المادية أولا فى النظام الذى يحتويها وهذه الحالة شبيهة بحالة تعيين خطوط الفصل والوصل التى تحدد وضع نقط فى الهندسة التحليلية . والنتائج التى تسفر عنها التجارب فى تعاقب حركات النقطة تكون معنا معادلات الحركة .

* * *

تتقوم حركة الأجسام ومعادلات الحركة بقوانين الميكانيكا الكلاسيكية التى نشأت بجهود غاليليو ونيوتن ، وانصبت بعد كلها فى مبدأ عام :

١ — مبدأ غاليليو أو قانون القصور الذاتى (الاستمرار) :

وهو يقرر أن فى الأجسام استعداد للمحافظة على حالتها الطبيعية ، فاذا كانت ساكنة ، فانها تظل ساكنة ما لم يؤثر فيها مؤثر يخرجها بالحركة . وأن كانت متحركة فانها تظل متحركة حركة منتظمة مستقيمة ما لم يطرأ عليها طارىء يغير من انتظام حركتها أو اتجاهها . فاذا أثرت قوة فى جسم اكتسب ذلك الجسم عجلة،وقانون التعيجل يعرف بالمبدأ الثانى من مبادىء الميكانيكا.

٢ — مبدأ نيوتون الأول أو قانون التعجيل : وهو يقرر أن مقدار التعجيل الذى يكتسبه الجسم تحت تأثير قوة تحوز نفس الاستقامة مع محصلة القوى المؤثرة فى ذلك الجسم ، وهى تساوى نتيجة خارج قسمة المحصلة على كتلة الجسم ، فكأن العجلة التى يكتسبها الجسم تحت تأثير القوة تولد الكتلة . وكتلة جزىء من المادة تحسب بمقدار خطوط القوة التى فيها وهذا المقدار ثابت لا يتغير . والقوة ليست الا النسبة بين الكتلة وبين مقدار عجلتها ، أعنى الشعاع المساوى للكتلة ومعادلتها : القوة تساوى الكتلة فى العجلة . وهى تريك جميع النسب والعلاقات الممكنة بين الكتلة والعجلة والقوة فى

شكلها الشعاعى أعنى المجرد ـــ المستقل عن نسبتها للخطوط التى تحدد من وضعها . ولما كانت القوى التى تؤثر فى نقطة مادية نتيجة لتأثير نقط مادية أخرى فهذا التأثير يتبع جهة الوضع النسبى لهذه النقط والسرعة النسبية لهاته النقطة المادية . من هنا نفهم قانون الحركة التى سبق اليها الاشارة على حقيقتها ، فالنظم المادية سواء أكانت ثابتة بالنسبة لمحاورها وخطوطها التى تعين من وضعها أم كانت متحركة حركة منتظمة مستقيمة ، فان القوانين التى تتبعها واحدة ، ذلك لأن مقدار تعجيل هذه النظم يتبع القيمة المطلقة لحركة النظم . ومعنى هذا فى لغة رياضية ان القيمة التفاضلية بين هذه السرع يتبع القيمة التفاضلية لخطوط المحددة للوضع . ومعنى هذا كله ان مبدأ الحركة ان كان يشمل ساحة ومقدار التعجيل أو بتعبير رياضى ساحة القيم التفاضلية بين مقادير التعجيل ، فانه فى الامكان اشماله لساحة قانون رد الفعل كما سيجىء بعد .

٣ ـــ مبدأ نيوتون الثانى أو قانون مساواة رد الفعل للفعل : وبيانه العلمى اننا لو أتينا بجسم ووضعناه على حامل فهذا الوضع لا يمنع تأثير التواردات الفزيائية عليه مثل الجاذبية وغيرها والأرض تجذبه بقوة تساوى زنته على الحامل ، فاذا لم يكن الحامل متينا انكسر بتأثير قوة الجـــذب . والجسم المحمول على الحامل يتولد فيه قوة من فوق الى تحت تساوى زنته . وهذه القوة التى تتولد هى رد الفعل لقوة الجذب . فلو كان الجسم على يد انسان يمنعه من السقوط يجب أن يدفعه من تحت الى فوق ليتغلب على قوة جذب الأرض له أعنى القوة الدافعة من فوق الى تحت ، وللتغلب على هذه القوة يجب أن يدفعه على الأقل بقوة موازية لقوة الجذب . وهذا الدفع يتولد دائما متى وضع الجسم على أى حامل ، فلو فرض أنه علق بخيط مشدود لحامل ، فالخيط يتوتر ويكون شدة توتره مساويا لزنته ، وفى هـــذه الحـــالة ينتج أن يدفع الخيط الجسم بقوة تساوى توتره أعنى وزن الجسم وهكذا يكون رد الفعل مساويا لوزن الجسم أعنى الفعل . هذه القاعدة عامة ، ففى حالة اذا لم تحدث القوى المؤثرة حركة فى جسم تولد عن ذلك قوة مساوية له وتكون هذه القوة فى اتجاه مضاد وهذا ما يعرف برد الفعل .

واشتمال مبدأ الحركة على مساحة رد الفعل يعود لصحة شموله لساحة القيم التفاضلية بين مقادير التعجيل التى سبق اليها الاشارة . ولما كانت مقادير التعجيل تتبع مقدار القوى المؤثرة فان هذا يسوقنا لاشمال مبدأ الحركة على نفس القوى المؤثرة التى تحدث رد الفعل كاتجاه عكسى لها . هذا والنظر فى القوى يجعلنا نخلص بقانون الجاذبية أو مبدأ نيوتن الثالث .

٤ — مبدأ نيوتن الثالث أو قانون الجاذبية : قلنا أن مقادير التعجيل تتبع مقدار القوى المؤثرة ، وبينا وجه شمول مبدأ الحركة لساحة رد الفعل الذى هو اتجاه عكسى للقوى المؤثرة ، ذلك أن الجاذبية تفيد أن هنالك قوة تقوم بين كل جسمين وان هذه القوة تتناسب مع كتلتها حيث ان الأجسام تنجذب بعضها لبعض بقوة تساوى حاصل ضرب كتلتيها مقسوما على مربع المسافة بينهما ، وهو الشىء الذى كشف عنه نيوتن .

على أنه من المهم أن نلاحظ أن المقدار الذى يحسب مسافة فى قانون الجاذبية ليست تناسبه مع الكتلة التى هى النسبة بين القوة ومقدار التعجيل انما مع الكتلة الجاذبية ، وبتعبير أدق ليس مع مقدار قصور ذاتية الجسم انما مع مقدار قابليته للجذب ، لانه يصح أن تكون الجاذبية متناسبة مع عكس مربع المسافة ولا تكون متناسبة مع بسط حاصل ضرب الكتلة وهذه النظرة تسوقنا الى فرضية القوى المركزية التى تعتبر قوى الجذب ، وقوى الدفع التى تتفرع عنها — نتيجة لمبدأ رد الفعل — راجعة لاعتبار القوى تتوجه مع استقامة الخط المستقيم الواصل بين الجزئيات المادية وتتحول منحصرة فى المسافة بينها ، وهذه الفرضية ان لم تكن عين قانون الجاذبية النيوتونية ، فهى على كل حال تعميق منها . وتركب السرع فى هذه الساحة الخاضعة لقانون عام فرضية القوى المركزية تعود لمبدأ تركب السرع .

٥ — قانون التحصيل للسرع أو تركيبها : هذا المبدأ يرجع لطريقة التحصيل من قاعدة متوازى أضلاع القوى التى تجعل المحصلة مساوية لاتجاه المركبتين لها ، ذلك اذا كانت الحركتان على استقامة واحدة ، فاذا اختلف

الاتجاه دون الاستقامة كانت المحصلة مساوية الفرق بين المركبتين . وهذا المبدأ يعتبر المبدأ الخامس من قوانين الميكانيكا ، وهو بطبيعة الحال خاضع لقوانين الحركة لانها مظهر من هذه القوانين نظرا لأن دائرتها تحصيل السرع ، وهى لا تقوم الا فى ساحة علم الحركة .

هذه القوانين الخمسة . متصلة كلها ببعض ، يعرض لها الباحثون على انفصال ، فلا تظهر اللحمة الطبيعية بينها . وقد حاولنا هنا أن تظرها فى اتصالها الطبيعى للانظار ، لان هذا الاتصال هو الذى يتقوم به مبدأ النسبة القديمة لتى قال بها الفزيائيون القدماء .

- ٣ -

مبدأ النسبية القديمة

يقوم مبدأ النسبية الكلاسيكية — القديمة — على مفهوم أولى فى أن الحوادث تقع فى عالم الطبيعة وكأنها تحدث مطلقة فى رحاب الخلاء بدون أن تتأثر بحركة الأجسام التى تصدر عنها أو تحدث فى نطاقها . وهذه الفكرة — كما سبق اليها الاشارة — قائمة على أساس أولى فى أن النظم المادية سواء كانت ثابتة بالنسبة لخطوطها التى تحدد من وضعها أم كانت متحركة حركة منتظمة مستقيمة ، فالقوانين التى تتبعها واحدة . ذلك أن النظرة الآلية قامت كما قلنا على أساس النظر المباشر للحوادث بدون اعتبار سكونها أو حركتها . على أن القواعد التى يرجع اليها فى ربط الحوادث . نظرا لانها تقرر وحدة القوانين والأشكال . فانها ترجع لقاعدة من التحويل الهندسى المطلق .

ومن المهم أن نلاحظ أن قاعدة التحويل تقوم على أساس نستمده من تحويل شكل من الأشكال من صورة الى أخرى ، أو ربطها الى صورة اخرى وفقا لمبدأ معين . وهذه التحويلات ترد لوجهين فى الهندسة :

الأول : بالنسبة لسطح أو منحن : ومن هذا الوجه مبادىء الرسم المرقاتورى . وكذلك لها ترد المبادىء التى يرجع اليا الجغرافيون بخصوص تصويرهم على سطح مستوى شعاع المناظر الساقطة عليها من الكرة الأرضية . وهذه المبادىء ليست سوى النسب والعلاقات بين الصورة المنعكسة على السطح المستوى من سقوط شعاع مناظر الكرة الأرضية عليها .

الثانى : بالنسبة للمتماديات الرياضية : وذلك على اعتبار ان الأشكال

من المتماديات ـــ جمع متمادى Continue ـــ واكثر المبادىء التى يرجع اليها فى هذا الشأن ، تلك التى تعتبر المكان مكونا من عناصر بسيطة تشكل اللبنة منها النقطة ، ويبنى اصول التحويل على هذا الأساس . وبذا يكون تحويل شكل من الأشكال من وضع لآخر معناه تحويل النقط التى تكون بهذا الشكل الى الوضع الآخر وفقا لقانون معين . فاذا فرضنا أن شكلا ما مثل مربع أريد استخلاص صورة له منه على مسطح عن طريق التحويل ، فذلك يكون عن طريق تحويل النقط المكونة للمربع حتى تأخذ وضعها على المسطح وفقا للقانون الذى يرجع اليه فى التحويل . وهذه القواعد معروفة فى الرياضة التحليلية وتعرف قاعدتها مبدأ تحويل الأشكال من وضع لآخر عن طريق نقل النقط المكونة لها فى الوضع الأول الى الوضع الثانى وفقا للقانون المعين .

اذا فهمنا فكرة التحويل على هذا الأساس ، فيمكننا أن نستفيد من المبادىء التى بثها رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـــ ١٦٥٠) عن نظام المتعامدات فى كتابه « الهندسة » عام ١٦٣٧ والتى توسع بها الفيلسوف الرياضى ليبنتز (١٦٤٦ ـــ ١٧١٦ م) فى كتابه Acta Eruditorum Lepisisie ـــ عام ١٦٩٢ م ص ١٧٠ وما بعده والتى قامت من عليها الهندسة التحليلية فى تحديد موضع نقطة ما على سطح محصور . فلو افترضنا أن هنالك نقطة تقع فى الركن الأعلى من جهة اليسار من هذه الصحيفة فان تحديد هذه النقطة يمكن عن طريق رسم خطين . الأول من حد المجلة الأعلى والثانى من الحد الجانبى يصلان بالنقطة ويتقابلان عندها . هذين الخطين يعرفان فى الهندسة بخطوط الوضع ، أعنى الخطوط التى تحدد من وضع الأشياء ، واستنادا الى هذه الفكرة الرياضية البسيطة يمكننا بكل سهولة استخلاص الأصول التى يرجع اليها فى تحديد موضع نقطة ما فى الفضاء . فلو فرضنا أن المصباح الكهربائى المعلق فى سماء حجرتك أردت تحديدها فانك زيادة عن الخطين اللذين تصورناهما فى مثل صحيفة المجلة ، والمتقابلين عند النقطة المراد تحديدها على سطحها ، نحتاج الى خط ثالث ، الأول من جهة العرض والثانى من جهة الطول والثالث من جهة العمق ، هذه الخطوط المتقابلة عند المصباح ،

يكون نقطة تقابلها التحديد للمصباح ، ونظامها الانسجامي يحدد وضعها في الحجرة .

هذا المبدأ الذى يرجع اليه في التحديد مستعمل في الحياة العلميـــة في أمريكا ، فأنت لو أردت أن تعرف عنوان شخص هنالك ، لوجدته مثلا : (م . ايمى خير : ٢٠ : ٢٥ : ٧) أعنى مدام ايمى خير بالشارع ٢٠ بالمنزل ٢٥ بالدور ٧ . وبهذا التفسير يتحدد عنوان الشخص عندهم في أمريكا تماما هو الحال في تحديد نقطة عندنا في نظام مجسم . وهذه القواعد تعرف بنظام المتعامدات الديكارتي نسبة الى ديكارت الفيلسوف الرياضي الفرنسي الذى كشف عنها . وكونها متعامدة تعود الى أنها تتقابل في نقطة واحدة هى المراد تحديدها . فتكون كل خط متعامدة عليها . وهذا التحديد يرجع لثلاث خطوط ليست على مسافات محددة من وضع النقطة بل منتظمة بعضها مع بعض في شكل مطرد لتعيين موضع النقطة . ولهذا كان تعامدها بعضها على بعض محددا للنقطة .

واستنادا الى هذه القواعد الأولية في الهندسة التحليلية يكون الفضاء من حيث يتألف من نقط ، خاضعا لنظام ثلاثى ، تمتد من كل نقطة كائنة في الفضاء ثلاث خطوط تأخذ شكلا مطردا محددة للنقطة . وهذا التصور يسوقنا الى أصول المجسمات المستمدة من نظام المتعامدات المنظورات ، ويكون بذلك تحويل شكل من الأشكال راجعا للأصول التى سترجع اليها هـــذه الخطوط المحددة من وضع النقط المكونة لها في تحولها الى الوضع الجديد . وهـــذه الأصول تسمى بالتواضع ، لأن الخطوط المحددة من الوضع تتبعها في مبدأ التحويل .

فلو فرضنا شكلين مجسمين ، تحاول أن نوفق أوضاع أحدهما حتى تأخذ صورة الآخر ، فان التناظر والتوازن بين النسب والعلاقات هى التوابع . فاذا افترضنا أن كائنا ما تحول منتقلا من الشكل الأول الى الثانى موفقا أوضاعه حسب أوضاع الشكل الثانى ، فان خط التوابع يعينه سرعة الانتقال ،

اعنى المدة التى تستغرق فى الانتقال . وهكذا يتداخل معنا الزمن كحد مع الحدود الثلاثة المحددة من وضع الكائن (١) .

ولما كان كل هذا يجرى مطلقا ، لأن الأساس فيها الرجوع المباشر للأشياء بدون حساب حركتها او سكوتها ، ووضع الراصد لها . فان قاعدة التحويل قامت مطلقة ، وحد الانتقال فيها الموازى لامتداد الوضع الأساسى من خطوط التحديد ، باختلاطها بمفهوم الزمان ، قامت مطلقة ، لانها رجعت بكل دقيقة من الدقائق التى تتكون منها الأشكال فى العالم الخارجى الى قانون واحد . من حيث أن مقدار تعجيل هذه الدقائق يتبع القيمة المطلقة لحركتها ، وذلك نظرا لأن القيمة التفاضلية بين السرع المحددة لخطوط حركة تتبع القيم التفاضلية بين الخطوط المحددة الأوضاع دقائق الشكل .

على انه يمكننا أن نتعدى كل هذا الكلام ، ونفهم قرارة النظرة الميكانيكية القديمة ومبدأ النسبية القديم وسبب اطلاقها ، اذا اعتبرنا أن هذه النظرة تعود بالأشياء فى العالم الخارجى الى أصولها من النقط المكونة لها . وهى مطلقة فى أوضاعها ، واستنادا على هذا تقيم مبادىء التحويل .

وأظن أن هذا الكلام ، ونفهم قرارة النظرة الميكانيكيـــة القديمة ومبدأ النسبية القديم وسبب اطلاقها ، اذا اعتبرنا أن هذه النظرة تعود بالأشياء فى العالم الخارجى الى أصولها من النقط المكونة لهـــا . وهى مطلقـــة فى أوضاعها ، واستنادا على هذا تقيم مبادىء التحويل .

وأظن أن هذا البيان كاف لفهم الأسس التى تقوم عليها فكره النسبية فى الفزياء القديمة المتقومة بالميكانيكا الكلاسيكية .

« اسماعيل أحمد أدهم »

---

(١) أنظر لنا المقتطف ، م ٩٣ ج ٥ « ديسمبر ١٩٣٨ » وفيها نصـــور الوضع الرياضى لهذا الكلام بأسلوب رياضى .

تعليق : المقال المذكور منشور فى هذا الجزء من المؤلفات الكاملة والتناول الرياضى هو الاضافة التى تميز المقال فقط .

« المحرر »

١٢ ـ أثر الرياضيات فى الحيـــاة البشرية *

توطئـــــــة :

خرج الانسان الأول للحياة متطورا عن احــد اشباه القردة فى حالة أقرب الى الحيوانية منه الى البشرية التى نعرفها اليوم . وقد ظن الكثيرون من أعلام الرياضيات **أن التفكير الرياضى وهو يدور على الوحدة والعلاقة**** عرفه الانسان الأول بادراكه الفرق الذى يطرأ على جماعته البشرية يفقدان فرد منها أو زيادة فرد عليها . هذا من جهة ومن جهة اخرى كونه أطول من الانثى التى يسكن هو اليها أو أقصر منها . على أن مثل هذا التفكير وان بدا ــ للوهلة الأولى ــ صحيحا عند الكثيرين ، فهو فى الواقع يحوى فى تضاعيفه عنصرا من الخطأ . وهذا الخطأ جاء من اعتبارات التفكير الرياضى وقف على ادراك لفروق والاختلافات الكمية الطارئة على الأشياء . والحقيقة انه ليس من التفكير الرياضى تمييز الطفل بين خمس ثمرات من التفاح وست ثمرات منها ، ولا أن عودا من القصب أطول من الآخر ، لأن فكرة الكم والمقدار هنـــا لم تتجرد عن الكيفية التى أخذتها ، والتفكير الرياضى يبدأ عند الانسان حينما يجرد الخمسة والستة عن الكيفية التى تأخذها بالطول والقصر عن الأشياء التى توجد فيها ، ثم يفرغها فى وحدات أو مجامع كمية ويتعامل معهـــا على اعتبار كونها كميات مجردة ، ويحاول أن يكشف العلاقة بين هذه الكميات التى يتعامل معها . وبذلك يسبغ عنصر النظام على الكميات نتيجة لتوحيدها فى عملية واحدة هى عملية التعادل الرياضى التى تدل على أن مجموعة من

---

* الحديث ، العدد الرابع ، حلب نيسان « ابريل » ١٩٤٠ ، ص : ٢٦٥ وما يلى :

خلاصة المحاضرة التى القاها الدكتور أدهم فى « جمعيـــة الشبـــان المسيحيين » فى الأسكندرية وخص بها « الحديث » .

** تتميز الكلمات من عندى « المحـــرر »

وحدات ذات نسب خاصة تعادل مجموعة أخرى من وحدات لها نسب أخرى .

وذلك لأن التفكير الرياضى لما كان مرتبطا بعنصر التجريد abstraction والتجريد الرياضى هو انتزاع الخاصة الكمية (المقدارية) التى فى الأشياء والتعامل معها على أساس اظهارها فى علاقاتها ، فان العنصر التجريدى يخلع على العمل الرياضى صفة الاطلاق كما وان عنصر التعامل مع الكميات على أساس اظهارها فى علاقاتها يكشف عن طبيعة الأشياء الكمية وعلاقاتها

من هنا فقط يمكن لى بكل اطمئنان أن أسلب الانسان البدائى خاصة المقدرة على التفكير الرياضى . لأن ما عنده من القدرة على التفرقة بين خمس ثمرات من الأناناس وست منها ، لا يدل على قدرة على التجريد ، وبالتالى على مقدرة على التفكير الرياضى . وعندنا اليوم صورة حية تنطق عن ماضى البشرية ، تعيش فى صحارى أوستراليا وفى جزر الباسيفيك . وهذه الصور الحية التى تعبر عن أدنى مراتب البشرية الحاضرة اليوم ، لا تعرف التفكير الرياضى ، لأنها لا تعرف أن تجرد من وجود ثلاثة آدميين وثلاثة قرود وثلاث أوابد من الطير ، مفهوما للثلاثة وتنتزعها من هذه الأعيان المتحققة فى العالم الخارجى ، كما وانها لا تقدر على أن تتعامل مع كميات هذه الأشياء فى عالم الذهن المحض مجردة عن كيفياتها المحسوسة فى الخارج . واذن ، يمكننا القول بأن الفكر الرياضى بدأ عند الانسان حينما تمكن من تجريد الصفة الكمية من الأشياء ، وتعامل معها فى عالم المجردات كاشفا عن الصلات الممكنة بينها ، مفرغا هذه الصلات فى معادلات رياضية . ومن اليوم الذى تمكنت فيه البشرية من التفكير بهذا المعنى ، يمكن أن نتكلم عن وجود الفكر الرياضى هنها ، وبالتالى عن امكان جنيها ثمار هذا التفكير ، وظهور اثر التفكير الرياضى فى الحياة البشرية .

— ١ —

فى المستطاع تعريف الفكر التجريدى الذى يعرض لخاصة الكم أو المقدار quantity التى بالأشياء بعد أن ينتزعها من الأعيان المتحققة فيها فى العالم الخارجى . والتفكير الرياضى يدور عادة على الكميات مفرغة

فى وحدات ، وعلى العلاقات بين هذه الوحدات ، عاملا على تعيين القوانين الخاصة بهذه العلاقات من جهة وبالتغايرات التى تنتاب الكميات من جهة أخرى . ولما كانت الكميات فى أبسط صورها وحدات ، فى الامكان ردها الى وجهتين :

الأولى : منفصلة كالأعداد .

والثانية : متصلة كالأمدادات .

فأن الآلة الرياضية Mathématical orgonor والأورغانون الآلة الفكرية : عن أرسطو طاليس) ان اشتغلت على كميات منفصلة كالأعداد كان معنا علم الحساب . أما اذا ابدلت الأعداد رموزا كان معنا علم الجبر . وفى حالة اشتغال الآلة لرياضية على مقادير متصلة (امتدادات) تتولد معنا الهندسة . وبين الجبر والهندسة ، علم الهندسة التحليلية ، وهو فى الواقع جسر يجتازه العقل من الكم المنفصل الى الكم المتصل ، وفيها يستعاض عن المشكل الهندسى برموز آخذة صيغة معادلة رياضية لو تتبعت مختلف كمياتها لتمكنت من معرفة الشكل الهندسى وتغيراته . ومن المهم أن ننتبه الى أن الآلة الرياضية حسب الساحة التى تعمل فيها تولد علما . وهذه الساحات فى الواقع تتعدد على قدر عدد العلوم . ويكفى أن نشير هنا الى أن الآلة الرياضية لو اشتغلت فى الساحة التى تنسحب على النسب والعلاقات بين الوحدات والتى تفرغها فى نظام ، فانها تولد علم الاطراد . أما اذا كان الشغل على الصلات التى تربط التغايرات الملازمة للكميتين احدهما مكرر من الآخر ، فعن ذلك ينشأ علم الدوالى وهو أهم من علمى الحساب والجبر . وفى حالة اقتصار الآلة الرياضية على الصلات التى تربط الأشياء بالمناطق التى تحتلها من العالم يخرج معنا علم المنطق الرياضى (Logéstica) وهـو فى أبسط صـورة ليس الا الجبـر مطبقا على المنطق الصورى . وخلاصة القول أنه يمكننا تعريف موضوع العلم الرياضى بأنه العلم الذى يتناول الصفة الكمية من الأشياء وصلاتها ببعض .

ومن الأهمية بمكان ان نلاحظ أن العملية الرياضية وهى تجـرى على

مقادير مجردة ، انما تجرى فى عالم الذهن المحض المتصف بصفة التجريب . وصفة التجريب تخلع على هذه العمليات صفتى التعميم والاطلاق ، وهذه نقطة خطيرة ذات شأن فى فلسفة العلم الرياضى . ونقطة الخطورة فى كيفية تعميم الوحدة المنتزعة من شىء على الوحدات المماثلة لها ، أو فى كيفية التعامل مع الوحدات وافراغها فى نظام يتصف بصفة التوحيد ، ولبيان ذلك نقول : ان فكرة الواحد التى ننتزعها من انسان ، وليكن زيد مثلا ، وفكرة الواحد التى ننتزعها من عمرو مثلا ، ان تساوتا من جهة الوحدة الكمية ، فهذه المساواة لا تسوق الى التعميم الا فى دائرة محدودة ، لا تنتهى الى حد الاطلاق لأن مفهوم الواحد الذى ننتزعه من زيد ان كان هو عين مفهوم الواحد الذى ننتزعه من عمرو ، فذلك يتحقق من التجربة ، ولما كانت الآحاد التى تحصل اليها بالتجربة لن تتجاوز حدا محدودا لأن تجربتنا محدودة ، فأذن كيف ننتهى من فكرة التساوى بين آحاد حققتها التجربة فى دائرة محدودة الى فكرة التساوى المعممة حتى الاطلاق .

هذه نقطة الأشكال . والواقع أن اللجوء للتجربة لا يسعفنا فى هذا الشأن بقليل أو كثير . ولما كان حل هذه الأشكال يتوقف عليه الى حد كبير فهم عمل الآلة الرياضية . لذلك فنحن مرغمين للنظر فى حل لها . والواقع ان أمامنا منحيين ننحنى مع أحدهما للتغلب على هذا الأشكال . والأول قائم على أساس الرجوع الى الحدس Intuition الحدس هو الملكة التىبالانسان تجعله يصل من المقدمات الى النتائجدفعة واحدة .. وعن طريق هذه الملكةممكن استنادا الى مبدأ العينية Identity التي تقول الشىء عين نفسه ، الوصول الى تساوى الوحدة العددية فى الواحد . وما دام العقل يحمل فى طبيعته ما يساعده على هذا الحكم ففى الامكان الوصول بقفزة واحدة الى أن الواحد واحد فى كل الحالات . والمنحى الثانى يرفض سالكوه اللجوء للحدس ، ويقدرون أن فكرة التساوى ليست الا متعارفة Postulate رياضية وهى فى الأصل تعريف Définition لفكرة الواحد المنتزعة من الجانب الكمى من مبدأ العينية identity وعليه ، فتعريف الواحد هو الكم الذى يشغل منطقة واحدة فى الخارج .

اذن ، فالعمل الذى يسوق الى تقرير قاعدة التساوى بين الآحاد هو العقل . على أنه من المهم أن نقول : انه فى كلا المنحيين اللذين ننحوهما مع الحدس أو العقل ، فى تقرير فكرة المساواة ، وتعميمها حتى الاطلاق نصطدم بحقيقة ثابتة ، وهى أن الواحد ذو أس لا نهائى بيان ذلك أن الواحد من حيث هو واحد يدل على وحدة تشغل منطقة واحدة فى الخارج وان هذه الوحدة يصح أن تتكرر حتى اللانهائية فى الخارج ومن هذا الأصل نتبع كل الأرقام . فمثلا الرقم ٢ ليس هو الا الواحد مكررا مرتين اندمجت أو توحدت كمياتها مع بقاء المنطقة الخارجية لتى تشغلانها متوحدتين ، مزدوجة . وهكذا كل الأرقام ..

ومن الأهمية بمكان ملاحظة العنصر اللانهائى المندمج مع فكرة الواحد . وهو يختلف باختلاف المنحى الذى ننتحية ، فنحن لو انتحينا منحى الحدسيين لم يصبح هنالك مجال للتمييز ، ولا للبحث عن الاعداد ومناطقها . أما اذا انتحينا منحى العقليين ، فأن التمييز ممكن . بيان ذلك أننا نعرف أن الواحد من حيث هو واحد يحتوى على اجزاء تنطوى على مقادير لا حد لها ولا حصر وهذه الأجزاء اللامتناهية فعلا محصورة فى الواحد ولا تقدر ان تتجاوزها أو أن تبلغها والا حصرت وحددت . مثل ذلك الواحد فمن الممكن تصور قسمته الى اثنين ، كل واحد منهما نصف . ثم من الممكن تصور انقسام كل نصف الى قسمين . ثم كل قسم من النصف الناتج من انقسام النصفين من الممكن تصور انقسامه الى نصفين أيضا .. وهلم جرا . وهكذا نظفر بمجموعة عمليات لا نهاية لها ، تبرز من بينها اللا نهائية ذات صفة أساسية هى سلب الحدود ولكن خاصتها عدم تجاوز الحدود .. هذه اللانهائية يمكن أن نطلق عليها صفة اللانهائية السلبية ، وهى التى تقوم عادة فى الحدس ، واليها ينصرف الفكر عادة حين يعبر بلفظة اللانهائية ، غير أن هنالك لا نهائية أخرى ايجابية صفتها الأساسية أن لا حدود لها ، وهى بذلك متجاوزة كل الحدود . وهذه اللانهائية غير ممكن استحضارها أو تصورها فى الذهن ، فهى من هنا افتراضية ، على أن هذا لا ينزل من شأنها ولا من قدرها الرياضى ، وهذه التفرقة بين لا نهائية ولا نهائية تنتج فرقا خطيرا فى عالم

الرياضة ، لأنه لو كانت الوحدات والكميات تجرى على أساس من اللانهائية السلبية ، فأنها تجرى فى حدود لا متناهية ولكنها لا تتجاوز فى لانهايتها حدها . وبالعكس فانها ان كانت تجرى على أساس من اللانهائية الايجابية فتكون فى الواقع واقعة فى ساحة وراء كل الحدود . ومن هنا تتصف بصفات غير صفات الكميات التى تجرى على أساس لانهائى سلبى .

وهكذا تتضح معنا صفتا التعميم والاطلاق ومفهوم العدد واللانهائية فى الرياضة ، كل ذلك على أساس من فكرة الواحد أو الوحدة .

— ٢ —

اذا خذنا قاعدة الوحدة أساسا ففى المستطاع فهم كيفية العمل الرياضى . وبتعبير آخر كيف تشتغل الآلة الرياضية ؟

واول كل شيء نلحظه فى هذا الشأن أن العمليات الرياضية تجرى حاملة فى طياتها خصائص يكمل بتحققها العمل الرياضى . وهذه الخصائص ترجع الى فهم قاعدة الوحدة اولا ، ثم ادراك الصلات الممكنة بين الوحدات ثانيا ، أما عن فهم الوجه الأول ، فقد تبسطنا فيه بما هو فيه الكفاية . واما عن فهم الوجه الثانى ، فمن المهم أن نقول أن الصلات الممكن تصورها تجيء على شكلين : الأول من حيث صلتها بالكم او المقدار من حيث هو . والآخر من حيث صلتها بروابط ونسب المقادير والكميات . اما عن الشكل الأول ، فنحن نلاحظ ان الصلات التي تجيء مع العدد أو الكم يمكن ردها الى ثلاثة أوجه :

الأول : ان يكون المقدار موجبا أو سالبا .

الثانى : ان يكون المقدار صحيحا او كسرا .

الثالث : أن يكون المقدار ذا مناطق خارجية اكثر من التى يحملها فى طبيعته .

وقد شرح المحاضر هذه النواحى شرحا رياضيا بالأرقام والرموز ثم بين ان المقادير الرياضية تأتى من هذه الأوجه الثلاثة ، فقال :

ويعد من الأهمية بمكان ملاحظة كون المقادير الرياضية تأتى من هذه الأوجه الثلاثة وعلى هذه المقادير تشتغل الآلة الرياضية ، ونتيجتها العمليات الرياضية ، وفهم هذه العمليات مهم لادراك العمل الرياضى المندمج فيها . والواقع أن الآلة الرياضية التى تتعامل مع المقادير مندمجة فى نفس العمليات الرياضية . وهى تسير تبعا للوحدات التى تنتظم فى معادلات تفرغ فيهـــا علاقاتها مع بعضها البعض . وجرى العمل الرياضى على الوحدات المنطوية على خاصة (عنصر) اللانهائية تسبغ على العمل الرياضى التعميم ونخلع عليه الاطلاق ، وتمكن الآلة الرياضية من التعامل مع الصلات الكائنة بين المقادير وابرازها . بيان ذلك أننا حين نقرر عملية رياضية تجمع فى شطريها أهم العمليات الرياضية المعروفة ، فأننا نلاحظ أن الصفتين البارزتين فيها . هما عمليتا التركيب أو التحليل .. والواقع أن كل العمليات الرياضية يمكن ردها الى هاتين العملتين الأساسيتين ، فالجمع والطرح والضرب والقسمة واستخراج جذر كمية أو قوتها بالنسبة لمنطقتها الثالثة والرابعة أو ما يتظاهر فى الأس ، وعلى وجه عام التحويلات المتقابلة (كالحصول على لوغاريتم عدد وعدد لوغاريتم وتجييب قوس أو مماسه أما شابه ذلك من الأشكال وحساب رأس المال المربوط لوعد خصم مبلغ مربوط لوعد ... وما الى ذلك) واستخراج قيمة التفاضل لتاج ، وكل عمليات التركيب والتحليل التى يدخل فى كافة العلوم تجدها عبارة عن بسط الكميات ثم قبض لها . واذن يمكن القول أن الصفة الأساسية للعمل الرياضى هو قبول التحليل والتركيب أو البسط والقبض فى الشرائط السابق ذكرها .

هذا ، وتحت عمليات التوحيد (الجمع) تبدو القوانين التى تنظم من عمليات التوحيد . وهذه القوانين من المكن افراغها فى ثلاثة قوانين أساسية :

أولا : قانون التساوى : وهو أن اضافة كميات متساوية تنتج مجموعـــا متســـــاويا .

ثانيا : قانون التنسيق **assciatives** (عن محمد حمدى والاختلاط عند صالح زكى) وهو يقرر أن الحدود التى تدخلها فى عملية رياضية يمكن

الاحتفاظ بعلاقاتها ونسبها ، مع تغيير تنسيق الحدود بحيث تصاغ العملية الرياضية فى صورة مختلفة عن صورتها الأولى .

ثالثا : قانون التوزيع distributive وهو يفيد أن الكميات الداخلية فى عملية رياضية يمكن توزيعها فى الصورة التى ترغبها .

وبمقتضى هذه القوانين الداخلة صميم العمل الرياضى تكون معنا عملية التوحيد الجمعى . أما عملية التفريق فهى تقوم على أساس تفرقة الكميات على حسب اشتراكها .

وأساس الجمع اشتراك الكميات فى حد واحد ، ومن هنـــا يجىء عنصر التفريق أو التكرير وعملية الضرب تخضع لنفس القوانين التى تخضع لها عملية الجمع أو التوحيد الا أنها تفترق عنها بقانون واحد يختص بها وهذا القانون هو قانون التبادل Commutative (تبديل الحدود : عن محمد حمدى) وذلك بمعنى أن الكميات أو الحدود التى تدخل فى عملية تفريق يمكن أن تتبادل مواقعها بدون أن تتأثر النتيجة .

ثم انتقل المحاضر الى بحث عملية الطرح فقال :

على أن عملية الاستثناء التى هى عملية الطرح يمكن أن نجد صلة بينه وبين عملية التفريق (الضرب) ويمكن أن توضح هذا الامكان على وجه رياضى فنقول : انه لو طرح المقدار ع من س مثلا فان هذا الطرح يستلزم وجو قسم مشترك بين س و ع ، هو الذى يستثنى فى هذه العملية ويمكن الرمز له بالرمز س ع .

وأظن أن كلامنا كان أيام التلمذة يتثبت من صحة ما يقوم به من عمليات رياضية عن طريق عكسها فهو أن جمع ٣٥ و ٧٨ والحاصل ١١٣ فيمتحن النتيجة بطرح ٣٥ من الحاصل فان كانت النتيجة الحد الأول كانت العملية صحيحة ، كذلك على وجه يقرب من هذا كنا نمتحن عمليات الضرب والقسمة

« يتبع »

« اسماعيل أحمد أدهم »

١٣ - أثر الرياضيات فى الحيـاة البشرية *

- ٣ -

وبعد أن فرغ من توضيح مكانة الآلة الرياضية وكيفية عملها انتهى الى موضوع آخر فقـال :

الآن وقد عرفنا العمل الرياضى بأنه تحليل أو تركيب ، وعرفنا كيف تعمل الالة الرياضية فمن المهم أن نعرف كيف تخضع الآلة الرياضيـة الأشـياء لسيطرتها .

وأول كل شىء يجب أن نلاحظه أنه كما قلنا أن شغل الرياضيات الأول التعامل مع الكميات مجردة عن صفاتها الخارجية ، ومن هنا يكتسب العمل الرياضى عنصر الاطلاق والتعميم ، ويكتشف عن صفة فذة بين الكميات ، هى صفة انتظامها فى علاقة على أسـاس الوحدة unité واشتغـال الرياضيات وتعاملها بكميات مجردة تقف بها فى ساحة خالصة من أن تلجها الأشياء مع صفاتها الخارجية . وهكذا يتصف العمل الرياضى بأنه خالص pure

على أن الرياضيات بعد ذلك تنزل من عليائها فى عوالم النظر المحض . ويحاول أن تخضع الأشياء لها ، وبطبيعة الحال ، الأشياء موجودة فى الخارج خصائص وصفات تنظر اليها الرياضة وهكذا تضيق معها دائرتها ، وتأخذ شكلا خاصا تفرغ فيه حسب مجموعة الأشياء التى تحاول اخضاعها لآلتها . وبطبيعة الحال هذا الوضع الخاص يعطيها صفتين : الأولى صفة التطبيق . الثانية صفة مجيئه من الواقعية ، ومن الصفة الأولى تأخذ الرياضيات التى

---

* الحديث : العدد الخامس حلب أيار « مايو » ١٩٤٠ ، ص ٣٤١ ما يلى .

تخضع لآلتها مجموعة من الأشياء ذات صفة خاصة ، صفات تطبيقية باتخاذها الوضع الرياضى الذى يتفق وطبيعة هذه المجموعة من الأشياء وعلاقاتها ببعض نتيجة لصفاتها . وهكذا تتولد فكرة الرياضيات التطبيقية . ومن المهم هنا أن نلاحظ الفروق الكائنة بين الرياضيات المجردة أو البحتة وبين الرياضيات التطبيقية . ففى الأولى يتعامل العقل الرياضى على أساس الامكان مع كميات مجردة عن أوصافها ، وفى الثانية يتعامل على أساس الواقع مع كميات معينة مع ملاحظة بعض أوصافها . وهذا التقيد هو الذى يسبغ صفتى الواقعية عليها وصفة التطبيق ويجعلها قادرة على التعامل مع الأشياء . وهكذا يبدو لنا بين الامكان والواقع والاطلاق والتقيد أهم خاصة للرياضيات البحتة والرياضيات التطبيقية . ولما كان الواقع وجها من أوجه الممكن ، فالرياضيات البحتة أعم من الرياضيات التطبيقية . والثانية حالة خاصة من الأولى ضمن شرائط وصفات معينة ، وفلسفة العلم الرياضى كله تنبع من هذه النقطة . ولكن مع الأسف لا ويدركها من رياضى اليوم الا نفر قليل ، لأن اشتغالهم بالجانب التطبيقى أفقد صلتهم الذهنية بالجانب البحت ، فكان نتيجة ذلك الخلط والتردى فى الأخطاء .

والآن وقد انكشفت امامنا صلة الرياضيات بالأشياء وكيف تتنزل لتأخذ صبغة علم تطبيقى من المهم أن نلاحظ هذه المسألة . وهى أن الرياضيات الصرفه تتطور أكثر من نظام موحد لمجموعة من الأشياء ، بحكم كونها تدور فى عالم الامكان ، من بينها وجد واحد هو الذى يمكن تطبيقه على مجموعة الأشياء . على أن عدم تطبيق النظم الأخرى لا يعنى مطلقا أنها فاقدة قيمتها لأنها تحتفظبكل قيمتها فىعالم التجريد المخلص . كذلك الرياضةالموحدةمجموعة معينة من الأشياء فى خصائص معينة لا شك أنهـا تعجز عن توحيد هـذه المجموعة بملاحظة خصائص أخرى ، وهذا ان كان يفتح الباب لقيام رياضة جديدة موحدة ، الا أن ذلك لا يعنى أن الرياضة الموحدة الأولى فقدت قيمتها وقتئذ تبقى فى عالم المجردات وتتحقق فى الشرائط التى دارت عليها . وفقد نظام رياضى موحد لطبيعة مجموعة من الأشياء له قيمته التطبيقية لا يعنى فقد

قيمته المجردة وعلى هذا الوجه فان النظام الموحد حركات الاجرام والأجسام حسب قانون نيوتن لم تفقد قيمته باكتشاف مبدا النسبية ، لأن القانون الأول محتفظ بقيمته كنظام موحد مجموعة من الأشياء ذات خصائص خاصة فى عالم التجريد ، بينما الثانى له بجانب قيمته الأولى القائمة فى عالم التجريد قيمة تطبيقية اليوم فمثلا العالم الرياضى الايطالى ايوجينو بلترامى Eugenio Beltrami فى مقاله Leoria pundomeutali de gliSpazü di curvotura Constaule المنشور فى مجلة Amali di Mathématica سنة ١٨٦٨ ١٦٨٩ يتناول بالبحث موضوع الامتدادات فى الفضاء محاولا الكشف عن نظام موحد بين ضربى الهندسة الأوقليدية واللا أوقليدية ، ولفهم ضربى الهندستين الضرورى لفهم موضوع الامكان والواقع نقول : اننا فى الرياضة العملية لا نستخدم خطوطا مستقيمة كاملة الاجزاء وانما تقع تجربتنا على أجزء محدودة منها على اننا نجرد من هذا امتدادا للخط المستقيم الى ما لا نهاية . وهنا لنا أن نتساءل ماذا يوؤل اليه الخط فى اللانهائية اذا كانت خطوط اخرى توازيه .

وبعد أن أسهب المحاضر بذكر مختلف النظريات الرياضية والهندسية وذكر أسماء مكتشفيها عاد الى الموضوع الأساسى فقال :

— ٤ —

اظن أن هذه المقدمات كافية لفهم العمل الرياضى وطبيعته وصلته بالأشياء ، والآن لننظر فى تدخل الرياضة فى حياتنا البشرية ، واول كل شيء يجب أن نضعه موضع النظر هو الجانب التوحيدى فى الرياضة ، والواقع أنه بفضل هذا الجانب التوحيدى الذى هو نتيجة للمنطق الرياضى أو الآلة الرياضية فى الانسان أصبحت الحياة البشرية ممكنة على سطح هذا السيار ، وأصبح السبيل ممهدا لتقدم البشرية وارتقائها .

ولبيان هذا اقول : ان أول شيء يجب أن ننظر فيه هو معنى الحياة البشرية ، والواقع ان أول شيء يجب أن ينظر فيه هو المعنى الحيوى المعروف

فى عالم الحياة : اننا نتنفس ونتغذى ثم نموت . فهذه الحياة فى الواقع حيوانية يشاركنا فيها جل عالم الحيوان ان لم يكن كله . وانما الحاية تأخذ مفادة خاصة فى كلامنا ، لأنها تجىء مربوطه لمفهوم البشرية . وأهم ميزة للانسان هو قدرة السيادة على الطبيعة واستغلالها لفائدته . ويقوم استغلال الطبيعة على أساس منظم هو اليوم الذى بدأت فيه الرياضة تدخل فى حياتنا وتؤثر عليها . والواقع يجب الانتباه الى هذه النقطة . وهو أن الحياة الفطرية التى يعيشها الانسان فى أدغال أفريقيا وصحارى أوستراليا وفى جزر الباسيفيك وفى كثير من أجزاء المعمورة لا تتأثر بالرياضيات ، لأن ليس فيها عنصر استغلال الطبيعة على أساس منظم . ومن المهم أن أقول هنا أن العقلية الشرقية بمنطقها الغيبى الذى يجعلها فى حالة استسلام لما يجىء به القدر ، والتى تظهر فى فلسفة الهند وديانات الهند والساميين ، ليست الا حلقة متصلة بالحالة الفطرية . ومن هنا لا تتأثر بالمنطلق الرياضى ولا بآثاره . والحق أن الحياة الشرقية القائمة على العقلية الشرقية ، حياة حيوانية ، لأن الأساس فيها الاستسلام للطبيعة ، ومثل هذه الحياة لا تدخل فى حسابنا . انما الحياة التى تعنينا هى الحياة النشيطة الفعالة لتى تحاول الاستفادة من الطبيعة واستغلال نظامها لفائدة لحياة البشرية ، ومثل هذه الحياة مربوطة للعقلية الغربية ، لأن من أسسها الفكر الرياضى ، وهو موفور عند الغربيين .

والحياة بهذا المعنى الذى نعطيه من جهة تعاملها مع العالم الخارجى ومحاولة اخضاعه لفائدتها هى الحياة التى لا يمكن تصورها بدون المنطق والفكر الرياضى . ذلك لأن الحياة الفعالة المستغلة الطبيعة للانسان تقوم على أساس صوغ الأشياء الخارجية فى نظم موحدة على أساسها يمكن تفهم طبيعة الأشياء وبالتالى الاستفادة منها .

فمثلا هو ذا عالم الطبيعة ازاءنا يفيض ويزخر بأشياء لا حد لها ولا حصر ، من المادة الى الكهرباء الى الطاقة الى اضرب المادة وأنواع الطاقة من العناصر البسيطة والمركبة ، والاشعاعات السريعة والبطيئة . وليس فى

الامكان الاستفادة منها الا على أساس تفهم طبيعتها وهذا يأتى اذا ما صنعنا هذه الأشياء فى نظم موحدة ، تجعل امكانا لتعامل العقل معها والاستفادة منهـــا .

فهذه الكهرباء مثلا عرفها الانسان من عهد ناليس ، أعنى ليست مئة عام خلت قبل ميلاد المسيح ، ومع ذلك لم يتمكن الانسان من الاستفادة منها الا فى القرن الأخير ، وعلى وجه خاص فى الثلث الأول من قرننا هذا . والواقع أن هذه الاستفادة جاءت بعد صوغ تجارب العلماء واستقرآءاتهم للكهرباء فى عمليات رياضية . والواقع أن أعظم خطوة خطاها العلم الكهربائى كـــان على يد كلارك جيمس ماكسويل الذى كان رياضيا فى الأصل فنجح فى صوغ النتائج التى انتهى اليها فراداى وامبير وغيرهما من البحاث فى الكهربائية وصفاتها وشغلها فى صيغ رياضة . ومن ذلك اليوم ابتدأ عهد الكهرباء عن حق ...

كذلك عندنا عالم الأجسام المركبة وهى التى تكون ساحة الكيمياء ، فهذه الساحة لا يمكن أن تقوم لها قائمة بدون أن يلجها الفكر الرياضى ويعمل على صوغ التجارب والنتائج التى تنتهى اليها فى عمليات رياضية . فتركيب محضر كيميائى يدخله عنصر الرياضة من حيث تعيين النسب والعلاقات وبدون هذا العنصر لا يمكن للمحضر أن يتركب معنا :

فتصوروا حياتنا الراهنة ، قد خلت فجأة من العنصر الرياضى ، فلاشك انها ستنهار ولا يمكن أن تقوم لها قائمة .

والواقع أن اختراعاتنا وعلومنا وكل شىء يتصل بحياتنا الخارجية ، فى حياتنا المعاشية يتوقف على الفكر الرياضى ..

قد يقول البعض هذه مغالاه « رياضى .. لا يرى فى الأشياء غير الرياضة ولكن هذا ليس صحيحا لأن عنصر المغالاه غير موجودة فى تقدير انه ليس فى

الأشياء غير صلاتها التى تعين طبائعها، والرياضة بصوغها هذه الصلات لاتترك مجالا لشيء آخر . واذن كلمتنا الأولى بأن امكان حياتنا عائد للرياضة ليس فيها موضع للدهشة والاستغراب وبهذه المناسبة اذكر ان العالم الانكليزى السير جيمس جينز الفلكى الشهير قال مرة :

« ان اله هذا الكون لابد ان يكون رياضيا ، يتقن لغة الرياضة حتى أمكن له أن يفرغ هذا الكون فى هذا النظام الذى تضبطه النسب والعلاقات المفرغة فى قوالب رياضية » وهذا الكلام ن كنت انا شخصيا لا اوافق قائله عليه — لسبب شخصي — وهو انى لا ارى وراء هذا العالم قوة تضبط نسبه وعلاقاته ، الا أننى لا يسعنى الا الأشارة الى كلام هذا العالم من اظهار عنصر الرياضة المتغلغل فى الكون ..

وهذه الأهمية العظيمة للرياضة التى تجيء من صفة فذة فيه وهو أنه يتعامل مع اكثر الصفات اطلاقا وتجريدا فى الأشياء ، وفى الصفة الكمية ، تجعل اليوم كل المعارف البشرية تحاول ان تأخذ القالب الرياضى . ولقد حاول ديكارت الفرنسى ان يرتفع بكل معارف عصره للريأاضة ففشل ولكن فشله لم يكن نتيجة لقصور فى العلم الرياضى ، ولكن لأنه جهل الرياضة التى تتفق مع كل معرفة خاصة بنوع من الأشياء . ومن بعده نجح الكثيرون فى رد كثير من المعارف الخاصة بأنواع من الأشياء . الى الأسلوب العلمى وبذلك خلعوا عليها الجانب العلمى ، فأصبحت علوم الطبيعة والكيمياء والميكانيكا السماوية والميكانيكا الأرضية وعلوم الحياة والوراثة والنفس والاجتماع خاضعة لعمل الآلة الرياضية فيها واستخراج اللغة الرياضية التى تماشى كلا منها . وهذه العملية لا تزال فى البدء ولا يزال الأسلوب العلمى لم يتركز فى العلوم الحيوية لتعقد مادتها ، وفهم هذه المواد كل منها عى حده وخصائصها مما لم ينته منه الباحثون بعد . وفى اليوم الذى ينتهون ويمكن صب مادة العلوم الحيوية فى صيغ رياضية يمكن التحكم فى الحياة نفسها وتسييرها حسب ما نرغب ، والتقلب على الأمراض بل والموت . وهذه مسألة لا سبيل الى انكارها اذا فهمنا العلوم دقيقا وفهمنا عمل العقل الرياضى فى الساحات التى تدخلها .

والواقع ان الكثيرين سيرون فى هذا شيئا من المغالاة ... وأنا معهم .. ولكن لو نظرنا الى هذه الأشياء التى أتكلم عنها من منظارهم . ولكن لو أبدلنا منظارهم بالمنظار الرياضي ، وعرفنا أن هذا المنظار يدور من صفة الكم فى الأشياء وهى الصفة الأكثر شيوعا فى الأشياء ، وان كل شىء يمكن تصوره يمكن استخراج المقدار الذى فيه وبذلك يمكن افراغه فى عملية كمية ، وذلك بلا استثناء للمشاعر والاحساسات والتفكير . لأن تغير المشاعر والاحساسات شدتها تبين عنصرا كميا فيها يمكن قياسه وربطه وبالتالى صوغه فى عمليات رياضية . فمثلا درجة التعاطف بين الرجل والمراة ، والتى تعرف باسم الحب تتمثل فى معادلة صيغتها : ع = د (م) . فيها ع رمز للعطف و (د) دالة رياضية خاصة و (م) عدد المرات التى تعرض فيها الرجل للمراة عاطفا . غير أنه لنأخذ هذه المعادلة صيغة نهائية لابد من ملاحظة الصفات التى تقترن مع عملية التعاطف ويكون لها اثر على العملية نفسها . ويكفى أن أقول ان عاطفة الأبوة والأمومة تزرع فى الانسان عمليات خاصة فى معامل روسيا استنادا الى فهم حقيقة معادلة عاطفة الأبوة والأمومة عند الأحياء .

والواقع اننا على حافة انقلاب خطير ، للرياضة العامل الأول فيه . أماكنه هذا الانقلاب فد أحب أن أتكهن به وان كان من الممكن رسم خطوطه على وجه من التقريب ، ويكفى ان اقول أن هذا الانقلاب سيتمخض عن أسس حياة جديدة للانسان تتغير فيها آدابه وسلوكه وحياته ونظراته للأشياء تغيرا كبيرا .. وأذكر أننى كنت أطالع هذه الأيام كتابا جديدا للزميل الأستاذ فؤاد صروف محرر المقتطف عنوانه « آفاق العلم الحديث » وهو كتاب قيم جمع خلاصة دقيقة لآفاق العلم والنتائج التى وصل اليها فى مختلف ساحاته . وقد ابتدأ الكتاب بمقدمة عن « أثر العلم فى خلق الفرد وخلق الجماعة » ورأى أن العلم الحديث يعمل على تفكيك أوصال مدينتنا وتقاليدها ، ليضع أساس مدينة جديدة بتقاليد اخرى يشتقها من طبيعة الحالات التى تقوم بها . وهو فى هذا الفصل نجح نجاحا منقطع النظير فى استقراء آثار العلم فى خلقنا الفردى والاجتماعى . وهو فى هذا كله وقف عند رده أسس العلم الحديث الى أسلوب التجربة والاختيار والمشاهدة دون أن يتعداها الى

الرياضة التى تفرغ نتائج التجربة والمشاهدة فى نظم وحدة تجعل وجهــا للتعامل معها والاستغلاة منها .. والواقع أن الأسلوب الرياضى من الأسلوب العلمى اليوم بمثابة الروح من الجسد والشاعرية من الشعور ، أما التجارب فهى الجسد والقالب اللذان تستعيرهما من اخارج .

يتبع

« اسماعيل أحمد ادهم »

١٤ ـ أثر الرياضيات فى الحيـاة البشرية *

— ٥ —

يحسن بى الآن أن استزيد البيان فى الأثر الذى تتركه الرياضيات فى الحياة البشرية . وأول كل شىء يجب أن نفرق بين الأثر الذى يتركه التفكير الرياضى على حياتنا العقلية والأثر الذى يتركه على حياتنا المعاشية . أما عن الأول ، فهو انها تعطى العقل عنصر التنظيم وتجعل الفكر يتعامل مع الأشياء على أساس صحيح ، وبهذا تعطى الانســـان الدراية والخبرة فى مجابهة شؤون الحياة ومشاكلها وحل مغمضاتها .

جرى الفكر البشرى على أساس رياضى ، لا شك انه يخضعها لعمل الآلة الرياضية فتنشأ من ذلك ساحة جديدة نظرية ، هى ساحة علم المنطق الرياضى المعروف اصطلاحيا بالـــ Logéstica

وانتقل المحاضر بعد أن عدد ما للمنطق من العلاقات بالآلة الرياضية الى دخول هذه الآلة على التفكير ومحاولتها ايجاد منطق آخر ذى صيغة رياضية ثم أورد المثال الآتى : بدلا من أن تقول الكتابيون هم المســلمون والنصارى واليهود تقول فى لغة رياضية ك=س+ع+و+ص من اعتبار أن (ك) رمز الكتابيين و (س) رمز للمسلمين و «ص» للنصارى و «ع» لليهود . وأول خاصة لهذه اللغة أنها تخضع المفادات العقلية لهذه الحدود لخاصتى التنسيق والتوزيع فيمكنك أن تصوغ المعادلة فى صيغة ك =ع+س+ص ، و ك = ص+ع+س وذلك بدون أن يفقد التعبير قيمته المنطقية . وفائدة

---

* الحديث ، العدد السادس ، حلب حزيران « يونيو » ١٩٤٠ ص ٤١٧ .

هذه اللغة تظهر فى انها تقطع السبيل على المفاضلة بين الحدود على أساس الترتيب فمثلا الآية : « ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله وباليوم الآخر ، وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » تصاغ رياضيا فى صورة : (س+ع+ص+ف) × (أ ى + و) ـــ د على اعتبار أن س رمز للمسلمين « المؤمنين » و «ع» لليهود و «ص» للنصارى و «ف» للصائبين و « أ » للايمان بالله و «ى» للايمان باليوم الآخر و «و» للعمل الصالح . وفى هذه المعادلة لا وجوب للتلاعب فى المفاضلة بين الحدود على أساس ترتيبها من الوجهة المنطقية ، وهذا يعكس صوغها فى تعبير كلامى يفسح المجال للتلاعب كما حدث حينما فسر المفسرون هذه الآية .

هذا والوجود المنطقى فى مثل هذه العمليات الرياضية يتغير تبعا للتغير الطارىء على القضية وتكتسب القضية من هذا التغير دائرة أوسع بخضوعها لقوانين الاشتراك والتوزيع والتبادل والتنسيق الرياضى . ثم استشهد المحاضر بعدة أمثلة على الوجود المنطقى فى المنطق الرياضى ، وقال : « فى احكام التفكير على هذا الأساس لو تحقق من قبل ، لما كان هنالك مجال لمحاكمات العقول فى القرون الوسطى ويكفى أن يقرأ الانسان كتاب تهافت الفلاسفة للامام الغزالى حجة الاســـلام وكتاب « تهافت التهافت » فى الرد عليه لابن رشد فيلسوف قرطبة ليقف على عمليات جوفاء صماء لا تدل على شىء . فمن كلام عن العدم الصلوحى لطرؤ الوجود عليه ، الى الكلام ن العدم غير الصلوحى ثم الاستناد الى ذلك لاثبات حدوث العالم ، باعتبار أنه طارىء على عدم صلوحى . ثم مناسقات هذا الكلام من ابن رشد ، كل ذلك يوقعك على ناحية عجيبة فى الفكر الانسانى ، كلها ضلال ، كان السائق اليها اللغة ، وتصور كل كلمة لها مدلول فى الخارج وهذه ظاهرة أبرز ما يكون فى الجدل dialectique وهو علم يبحث بالكلام وفى صورة يرتفع فيها من الجزئى الى الكلى على أساس الاستقراء induction عن ماهية الأشياء . ولما كان معظم أفكارنا الراهنة عن الأشياء يقوم علـــى أساس التداعى بين المفهومات التى ينتزعها الانسان من الاعيان الخارجة . فمثلا مفهوم الوجود يعكس فى الذهن العدم، ومفهوم النهاية يعكس فى الذهن اللانهائية فهذا العدم واللا نهائية ظلان،

منعكسان فى مفهومى الوجود والنهاية . وعادة فى التعبيرات المنطقية ننسى هذا ونعطى هذه الظلال ثوب الحقائق وبينما هى فاقدة وجودها المنطقى ، تخلع عليها وجودا منطقيا لا حقيقة له ومن هنا تتضح حقيقة مسألة « المعدوم شىء أم لا » تلك التى دارت عليها العقول طويلا فى القرون الوسطى ، والتى لا تزال تشغل أذهان المشتغلين بعلوم اللاهوت والكلام :
'Théology and dialectiques

والواقع انه من بين كل معاصرينا اليوم يوجد فيلسوف واحد أدرك اهمية هذه المسألة فحاول أن يصب الفلسفة والكلام فى أسلوب رياضى ونجح فى ذلك الى حد كبير ، ذلك هو ارل برتدراندرسل الفيلسوف الانجليزى ، ولا اشك لحظة فى ان هذا الفيلسوف سيكون حدا بين عهدين فى تاريخ الفكر البشرى ، عهد طغيان المعانى الجوفاء التى لا تدل على شىء وعهد اشتغال الفكر بالمعانى المنطقية وملاحظة المناطق التى تشغلها فى الخارج .

وهذه الفائدة التى قد تبدو نظرية عظيمة الأهمية فى الواقع من الناحية العملية ، لو عرفنا اننا اليوم تدور معظم حياتنا حول ألفاظ جوفاء لا معنى لها بالمرة . لا أحب ن اشير أليها الآن لأسباب قد لا تغيب عن البعض .

— ٦ —

الأن وقد عرفنا الأثر الذى تتركه الرياضة فى حياتنا العقلية فمن المهم ان ننظر فى أثرها فى حياتنا الشعورية من الجانب العقلى ، والواقع أن الشعور الانسانى يتظاهر فى نبضات وخفقات وصور هذه النبضات والخفقات تصور حالات الشعور من الهدوء والثورة ، ودرجة الهدوء والثورة . ولما كانت هذه النبضات والخفقات تجىء من الشعور رتيبة على نظام الوحدة فى التكرار للضربات والنبضات ، فان ضبط هذه النبضات فى مجيئها على قاعدة الوحدة والعلاقة ينتج معنا الصناعات الفنية كالشعر والموسيقى والرقص والنحت والتصوير . فالشعر نبضات القلب تكرر على نظام الوحدة فى تكرار الضربات،

من هنا تجيء موسيقية الشعر وأوزانه وبحوره وتقاطيعه ، والموسيقى نغمات تدخل على أساس الوحدة والعلاقة فى نظام لتخرج الحانا . والرقص توقيع والتصوير نسب وعلاقات ، والنحت ملاحظة للنسب والعلاقات أيضا الفروق فقط فى الأشياء التى تتعامل معها هذه الفنون ، ولكن تجمعها بعد ذلك عملية واحدة ، هى عملية الافراغ فى نظام موحد ذى خاصة معينة* . ولا يهم الرياضى غير النظام الموحد ولا يهم رجل الفن غير الخاصة المعينة التى فيها الشعور والحياة والجمال . على أن هذا لا يتحقق الا بملاحظة النظام الموحد بين الحدود الداخلية فى العملية حتى يخرج الشعور مضبوط . والجمال صحيحا ، وأظن أن هذا وحده سيفسر للكثيرين اشتغالى الراهن بالآداب العربية ودرسها مع انى رجل رياضة فى الأصل ** .

وهنا لا بد لى من اشارة الى فن الموسيقى ، فأظن الجميع يذكر أنه فى عام ١٩٣٢ انعقد بالقاهرة مؤتمر دولى للموسيقى العربية ، ودخل المندوبون المصريون الذين يمثلون الموسيقى المصرية المؤتمر وهم لا يعرفون الموسيقى الا معرفة عملية ، وينقصهم الجانب النظرى . ومن كان عنده المام بالجانب النظرى ، كان يدور على الموسيقى الغربية وقوانينها . فكان نتيجة ذلك خلط بين قوانين الموسيقى الشرقية والغربية ، ومع أن المؤتمر انعقد فى مصر ومضت سبع سنوات على انعقاده * فان طرق تدريس الموسيقى الشرقية فى مصر خاطىء لأن العنصر الرياضى الذى يوحد الموسيقى الشرقية فى عملية واحدة مستمدة من طبيعة الموسيقى الشرقية ، لم يوجد بعد ، لأن العقلية الرياضية الصحيحة لم توجد بعد عند موسيقى مصرى يمكنه أن يفرغ الأنغام وصلاتها ومواقعها الحقيقية والمعدلة على أساس من فهم النظام الصوتى Tonal للموسيقى الشرقية فى عملية رياضية ، فكان نتيجة ذلك الخلط والفوضى التى تراها اليوم فى موسيقى عبدالوهاب وأم كلثوم وغيرهما ، والخطأ فى أصول تدريس الموسيقى الشرقية بمعهد الموسيقى الملكى بالقاهرة ، وفى وزارة المعارف المصرية .

---

* بالنسبة لتاريخ نشر المقال « يونيو » ١٩٤٠ . — المحرر

** تمييز الكلمات من عندى — المحرر

والواقع اننى وان كنت غير موسيقى ، فاننى ألمس من وراء التوقيع الموسيقى فوضى فى ادماج الأنغام وتركيبها لاخراج اللحن الموسيقى . هذا اثر واحد لانتفاء العنصر الرياضى فى حياتنا اليوم ونتيجة هذه الصرخات التى يرفعها الكل عند فوضى الموسيقى ..

وكان بودى فى الواقع التوسع فى بيان اثر الرياضة فى مناحى الحيــاة المختلفة . ولكن الوقت قد طال والموضــوع قد أثقل عليكم جفافه ، لهذا اكتفى باشارة وجيزة عما للرياضيات من الأثر فى حياتنا البشرية من الناحية المعاشية . وأبرز ما تكون هذه الآثار فى الناحية الاقتصادية ، فنحن نعرف أن عمليات الحســاب التجارى والمالى وشؤون البورصة وحسابات الأربــاح والخسائر ومسك الدفاتر وعمليات التعامل المالى والتجارى ، وبتعبير أدق كل العمليات التى تضبط العصب الاقتصادى من حياتنا اليوم ، يفرغ هذه المعاملات فى عمليات تضبط حياتنا الاقتصــادية ، وبدونهــا يختل العمل الاقتصادى وينهار صرح بناء المدينة الحالية فى جانبها المعاشى .

واكتفى هنا بهذه الاشــارة دون أن ادخل تفاصيل الموضوع .

كذلك شئون التعمير من البنايات الجديدة والجسور والمنشآت الصناعية الكبرى والخزانات والمصارف ، تعود بأصل الى العمل الهندسى . وهذا واضح لكم والعمل الرياضى واضح فيه .

كذلك علاج الأمراض تعود بأصل الى الرياضة من حيث صوغ العقاقير فى مقادير ونسب معينة . ويكفى أن تتصوروا أن الصيدلى يخطىء فى تركيب عقار فيزيد من مقدار داخل فى تركيبه فتتغير لذلك صفة الدواء ، فتكون النتيجة ضياع الحياة .. أو على الأقل عدم فائدة الدواء .

والواقع أن كل شىء فى حياتنا البشرية اليوم يعود الى الرياضة بأصل كعنصر موحد . والسر فى هذا أن الجانب الكمى يتمشى فى كل شىء من حياتنا ، والرياضة كما قلنا مربوطة للكم الذى فى الأشياء .

ولهذا لا ارى كثير مغالاة فى قول الارل رسل : « اورنى اى شىء فى هذا الوجود أريكم الأصل الرياضى فى طبيعته وفى وجوده » واظن أن فى هـــذه الايضاحات بيانا وافيا لأثر الرياضة فى الحياة ..

اسماعيل أحمد أدهم

القسم الرابع

٤ ـــ مراجعات نقـــدية

١ ـ حيـاة محمـد

الدكتور محمد حسين هيكل بك (*)

(توطئة)

عندما ظهرت الطبعة الأولى من كتاب (حياة محمد) كنت مشتغلا باعداد بعض رسائلى العلمية الى أكاديمية العلوم الروسية ، مما حال دون أن ألقى نظرة مستفيضة على كتاب الدكتور هيكل الا أننى أذكر أنى طالعت الكتاب فصولا مجـزأة فى مقالات كان الدكتور ينشرها (بالسياسة الأسبوعية) ، فكونت عن بحثه فكرة عامة بعثت بها الى مجلة المستشرقين الألمانية،كما وأنى بعثت الى الدكتور بصورة مختصرة بالعربية من قبيل اطلاعه على رأى عرضته بلغة أجنبية عن كتـابه ، هـذا الى أنى فى الوقت نفسـه بعثت الى جريـدة (الاهرام) بصورة ما بعثت به الى الدكتور هيـكل بك للنشر • وغبت عن عن مصر فترة وانشـغلت بمباحثى عن النظر فى الموضـوع حتى طلع الدكتور بكتابه فى طبعة ثانية مزدانة ببحوث شائقة وفصول جديدة كما قالت الصحف، ولفت نظرى أخيرا أديب « كبير » من الذين يعنون بدراسة التاريخ الاسلامى الى تقديم الطبعة الثانية فاذا بى أمام بضع صفحات شغلت نصف التقديم ان لم يكن جله أوقفها الدكتور الفاضل على ما سماه كلام كاتب مصرى من أنصار المبشرين وجهلة المستشرقين ! فعجبت للأمر ! بـل ممـا أثار دواعى الدهشة فى نفسى أن يغفل الدكتور هيكل بك نشر نقدى لكتابه ويرد عليه ـ الشىء الذى لم نألفه ، بل ولم نر له مثيلا ، مع أننا نطرق الكتابة فى بضع لغات ! كل هذا جعلنى أميل الى اهمال الرد وخاصة متى علم الدكتور الفاضل أنى بحمد الله لست ذلك الشخص الذى يردد آراء المبشرين وتقولات « جهلة

(*) الامام : ستمبر ١٩٣٦ ، ص ٦١٣ •

المستشرقين » كما اتهمنى الدكتور وشاء أدبه أن ينعتنى به ! كنت أريد أن أن أقف عند هذا الحد خشية أن تغمزنا غمزات الدكتور فى مجال كنا نود أن تكون المناقشة فيه خالصة للعلم والبحث وراء الحقيقة فنفيد ونستفيد · أما وأن الدكتور الفاضل قد اختار لنفسه طريقا لايعرفهما العلم وأساليب لا تعيها صدور العلماء ، فاننا نصرح أننا لا نستطيع أن نجاريه فى ذلك ، الا أن كل هذا لاينمعنى من أن أرد على كلام الدكتور الفاضل ، ولايجعلنى أوصد باب البحث العلمى بيننا اذا شاء الدكتور ، وخاصة لأنى عمدت الى نشر مقالى الأول بمجلة المستشرقين الألمانية خدمة لمادة ناشئة فى البلاد العربية ·

- ١ -
(دراسة التاريخ)

آخذت الدكتور هيكل بك فى نقدى لكتابه أن دعواه فى بحثه حياة محمد على الطريقة العلمية الحديثة دعوى لايقوم عليها دليل ، وهنا أجد المجال أوسع لشرح ما وصلت اليه ·

يعلم المشتغلون بالمباحث التاريخية أن هنالك مذهبين فى دراسة التاريخ :

الأول : المذهب التقريرى ، وهو مذهب القدماء من الباحثين فى التاريخ ، وهو لايتعدى دراسة التاريخ فى حدود الروايات التى وصلتنا عن الماضى ونقدها وسردها ، وهذه الطريقة فنية صرفة تابعة للذوق الشخصى ·

الثانى : المذهب التحليلى وهو مذهب المحدثين فى دراسة التاريخ ، وهو عبارة عن تحليل التاريخ الى العناصر الأولية والوقائع التى تتكون من جماعها ، وتكشف عن تأثير السنة الطبيعية والعوامل الاجتماعية والمؤثرات الجغرافية فى سير التاريخ ، وهذه الطريقة يطلق عليها تجاوزا اصطلاح « الطريقة العلمية » لأنها تحاول المضى للكشف عن السنن المؤثرة فى سير التاريخ ·

ان التاريخ باعتباره معرض سـير التطور الانسـانى يرجع فى تفسير الوقائع والحوادث التى يتناولها ببحثه الى اعتبار العوامل الطبيعية والجغرافية والحيوية والانسانية التى يتكيف تبعا لها الكل الاجتماعى ويتأثر بها فى سيره .

وهـذا الأسلوب يعـرف فى الاصطلاح العلمى بالمنهج التاريخى ، وهـو يرى مظاهر التاريخ ليست وليدة الصنع بل نتيجة النمو والتطور .

هذه القواعد أسهب فى بحثها وشرحها نيبور Nibour ورانكه Ranke وشلوسر Schlosser وبوكل Buckle ، ولهؤلاء يعود الفضل فى الكشـف عن النواميس المتحكمة فى طبائع الأمم ومظاهر حياتها وسير تاريخها . ومن خير هذه المباحث ماأذكره للمؤرخ Henry Thomas Bukle عن History of Civilization in England اذ بين فى كتابه هـذا مقـدار تأثر بريطـانيا فى حضارتها بالعوامل الطبيعية والجغرافية من مناخ وغذاء وتربة .

فنحن اذا رأينا الدكتور هيكل بك يزعم أنه بحث حياة محمد (صلعم) على الطريقة العلمية الحديثة فان أول ما يتبادر الى ذهننا أنه اختار لنفسه المذهب التحليلى ومضى للكشف عن العوامل التى كيفت تاريخ العرب وعملت على نشأة الاسلام . هذا ما نؤاخذ الدكتور هيكل بك عليه ، وهذا ما لم يـرد علينا فيه مع أنه محور الخلاف بيننا . فهو يزعم لنفسه أنه بحث حياة محمد على الطريقة التحليلية ، وفى الوقت نفسه لن تظفر من كتابه الضخم بمـا تستدل به على صـدقه فى زعمه ، فالتقرير أجلى صـفات كتابه . ان معنى أن الدكتور هيكل بك تناول حياة محمد بالمنهج العلمى أنه عمل على أن يكشف عن الأسـباب والعـوامل التى كمن معهـا بذور الانقـلاب العظيم الذى شـمل العرب بظهور الاسـلام ، وانـه تمكن بأن يعود بالاسـلام الى سلسلة من المقـدمات تنزل فى التـاريخ الذى سبق ظهور الاسـلام الى آماد متطاولة من الزمان ، وأنه كشف عن الأسباب والعوامل التى اقترنت فى الفرصة المناسبة فتمخضت عن الدين الاسلامى الكريم .

« ان الاسلام ليس الا حركة دينية فى ظاهرها ولكنها فى الواقع حركة اجتماعية سياسية اقتصادية بدت فى ثوب دينى » ــ هذه هى نتيجة تطبيق المنهج التاريخى على حياة الرسول ﷺ وعلى نشأة الاسلام ، ومثل هذا البحث ليس الا تعمقا فى روح التاريخ وكشفا عن العوامل المؤثرة فيه • ولكن أين كل هذا المنطق فى البحث من أسلوب الدكتور هيكل بك التقريرى الذى أخذت فيه الروايات بعضها برقاب بعض دون تحليل الى العناصر الأولية ؟ ويجدر بى قبل أن تمر هذه الفرصة أن أرشد الدكتور الفاضل هيكل بك بكل احترام وتواضع الى مراجع حقيقية فى فن التاريخ ليرجع اليها اذا أراد أن يؤلف فى التاريخ مرة أخرى : فليراجع أساسيا مؤلفات نيبوهر الألمانى وماكولى تريفليان فى رسالته clio والعلامة ليكى • أذكر ذلك ابتغاء الحقيقة ولا والنفع ثانيا !•

ـ ٢ ـ
(ضعف المصادر)

مما آخذنى الدكتور هيكل بك به أننى لمته على اعتماده على المراجع العربية وعلى المراجع الضعيفة فى غير نقد • وقد ذهب الدكتور الفاضل فى دفع هذه الأقوال الى مسائل لا يذهب اليها من له المام كاف بالتاريخ الاسلامى •

ان المراجع الاسلامية تأخر العهد بكتابتها عن عهد الرسول (صلعم) وبعد أن تفشت فى الاسلام دعايات سياسية وأخرى دينية كان اختلاق الروايات بعض وسائلهاللذيوع والانتشار • وكان لابد من النظر فى كل ما يصل الينا عن عصر الرسول (صلعم) بعين الحيطة وانتقاد كل رواية قبل قبولها ، لأن النقد محك الصحيح من الزائف فى هذه الروايات • وما كان لنا ولا لغيرنا أن يمنع الدكتور هيكل بك أو غيره من الاستقلال فى نقد الروايات وتمحيصها ، ولكن اذا أظهر الدكتور أنه لم يخضع مادة كتابه لمحكمة النقد جاز لنا بل وحق لنا أن نرشده لمراجع انتقاية تساعده فى بحث الموضوع

الذى يتناوله وتجعله اقرب الى الصواب . فهذه رواية واحدة نعرضها على سبيل المثال على صحة ما ذهبنا اليه : رواية ذهاب ابراهيم مع ابنه اسماعيل الى وادى مكة (ص ـ ٨٩ من الطبعة الثانية) ، فهذه الرواية قبلها الدكتور هيكل بك دون أن يعرضها على حكمة النقد ، ولو عرضها فعلا لوضح له أن أقدم نص أتى فيه ذكر هجرة ابراهيم مع ابنه اسماعيل الى برية فاران وارد فى التوراة ، وهى لم تنص على ذهابه الى وادى مكة ، ولظهر له أن النصوص الاسلامية التى أتت بعد ألفى عام هى التى حملت إشارات الى ذهاب ابراهيم مع ابنه اسماعيل وزوجته هاجر الى وادى مكة حيث وضع ابراهيم مع ابنه اسماعيل دعائم البيت الحرام . وقليل من النظر الثاقب يكشف عن أن القدماء لم يعرفوا برية باسم فاران بجوار مكة أو فى الحجاز ، وانما نجد أن هذا الاسم ظهر فيما بعد فى القرن الثانى الهجرى بعد أن فشت فى الاسلام دعايات سياسية وأخرى دينية كان انتحال الروايات بعض وسائلها الى الذيوع والانتشار كما يعترف الدكتور هيكل بك . فاذن كيف يطمئن الدكتور الفاضل الى رواية مثل هذه مع أن البحث التاريخى الحديث كشف عن أن آباء اليهودية الأول كابراهيم ويعقوب لا وجود لهم ؟ (أنظر Frazer كتابه Folk-Lore in the Old Testament. Lon. 3 vol.) (*) كما أننا لا نريد أن نناقش الدكتور فى أن الكعبة حديثة فى بنائها عن العهد الذى ظهر فيه ان ابراهيم واسماعيل وجدا بدلائل لغوية عبرية وآرمية) (أنظر Dr. Dozy فى كتابه Die Israeliten zu Mekka. Leiden — 1864

وانا نوجه نظر الدكتور هيكل بك الى التلمود ليقرأ قصة بناء الهيكل المقدس بأورشليم وعلاقة الآباء الأقدمين به وتقديس الملائكة له ، ثم ليقرأ ما كتبه ابن هشام عن حرم مكة وبنائه واشتراك ابراهيم واسماعيل والملائكة فى ذلك وتقديسه ... الخ (ص ١٠٦ / ١٣٤ / ١٨١ من الجزء الأول من سيرة ابن هشام) .

(*) ظهرت الترجمة العربية لكتاب فريز « الفلكلور فى العهد القديم » بقلم دكتورة نبيلة ابراهيم ، فى مجلدين .

« المحرر »

وسيجد مطابقة غريبة حتى أنه سيخيل اليه أنه يطالع التلمود فى سيرة ابن هشام أو سيرة ابن هشام فى التلمود ، ثم بعد هذا ينظر الى الدلائل التى ذكرها دوزى فى كتابه عن التشابه القوى بين اليهود وأهل مكة من جهة الأخلاق والتقاليد والاصطلاحات الدينية ، ثم بعد هذا ليتأمل هجرة بطون بنى شمعون اليهودية من فلسطين الى بلاد العرب ، وسيجد الصلة قوية بين كل هذه القرائن ، مما لا يدع مجالا للشك فى أن بطون بنى شمعون هم الذين أقاموا البيت الحرام · وقد عرفهم اليهود فيما بعد ببطون بنى اسماعيل (أنظر التكوين فصل ١٥ ـ ١٨) ، وفى هذه المقدمات يلمس أصل القصة التى تناقلها العرب فى ذهاب ابراهيم مع زوجته هاجر وابنه اسماعيل الى الحجاز واقامتهم بوادى مكة وبناء ابراهيم واسماعيل للبيت الحرام · كذلك أذكر أن جرهم (بطون بنى شمعون) لما نزلت ببطن مكة حكمها اثنى عشر ملكا ذكرهم أبو الفداء ، ويلاحظ أن ملكهم السادس يعرف باسم عبد المسيح ، ووجود هذا الاسم يدل على قرب عهد بالنصرانية ، وخصوصا وأن ديودور الصقلى يتحدث عن الجرهميين فى القرن الأول قبل الميلاد ، وهذا ينتقض زعم مؤرخى العرب أن اسماعيل تزوج من جرهم لأن اسماعيل عاش قبل الميلاد بنحو ١٥٩٠ سنة · وهنا تبدو قوة رأى السير وليم موير فى انتقال جماعة من الاسماعيليين واتصالهم بالعرب بصلة النسب لتفسير القصة المعروفة عند العرب · فهل بعد هذا نكون قد أخطأنا بل أجرمنا فى حق العلم اذا ما أرشدنا الدكتور الفاضل الى ابحاث (نولدكه) و (فييل) و (شبرنجر) و (جولدزيهر) و (كايتانى) و (دوزى) و (سنوك هيجرونيه) من كبار المستشرقين ؟ !

وبهذه المناسبة أقول ان المصادر الفرنجية التى اعتمد عليها الدكتور ليست لها من الوجهة التاريخية قيمة كبيرة ما عدا كتابا أو كتابين · واعتماد الدكتور على مصادر ضعيفة هو ضعف لا يغتفر وخصوصا لمن كان فى مكانة الدكتور ، لأن معظم هذه المصادر قديمة قاصرة من حيث مستواها العلمى ، ومنها ما هو ثانوى الأهمية ، ومنها ما قصد بكتابته الى التثقيف العام · ومن هذه المؤلفات (روح الاسلام) للسيد أمير على ، و (حياة محمد) لواشنجتن ليرفنج و ، (نبى الصحراء) لخالد جوبا ، و (الأبطال) لكارليل ، وغيرها

من المؤلفات التى ذكرها المؤلف فى سجل مراجعه ، وما هى من مراجع التحقيق العلمى فى شىء .

ان هذه الكتب وكثيرا غيرها مما لم يذكرها المؤلف وضعها فى أغلب الاحيان هواة يقصدون بها الى الناحية الثقافية العامة والتصوير المجمل والاعتماد عليها فى المجال العلمى ترخص لا مسوغ له .

- ٣ -

(مصادر تاريخ حيـاة محمد)

أما أن المصادر العربية فهى الأساس الأول للبحث فهذا ما لا ريبة فيه . ولكن بعد عرض رواياتها على محك النقد ، وهذه المصادر ترد الى ثلاثة مجاميع أساسية :

١ ـ الحديث الشريف .

٢ ـ السيرة النبوية .

٣ ـ القرآن الكريم .

أما السيرة والحديث فالشك يحف برواياتهما ، ولنا فى هذا رسالة صغيرة تحت عنوان (من مصادر التاريخ الاسلامى) ليراجعها الدكتور ان شاء ، وانى ضمين بأن الدكتور هيكل بك سيخرج من قراءاتها مقتنعاً بصحة ماذهبت اليه .

أما القرآن الكريم فهو المصدر الأساسى والأول لحياة الرسول (صلعم) ولنا فى هذا المصدر رأى مستفيض سنعرضه فى مقدمة كتابنا (حياة محمد ونشأة الاسلام) الذى سنقدم جزءه الأول للطبع عن قريب . أما ما وجهه الى الدكتور الفاضل من تهمة قولى ان القرآن غير وبدل فالواقع أنى شخصيا لم أجزم بهذا ولم أقل بأن القرآن حرف ، وكانت أمانة البحث تقتضى من الدكتور أن يبسط الرأى الذى يخالفه بحججه ويقارن بين الرأيين .

وكذلك كان رأينا فى مسألة الصرع ، ولكن الدكتور شاء أن ينعتنا ـ فى رده السطحى المخطىء ـ بالجهل وعدم الاطلاع على كتب الطب ، وكنا نجيز له

هذا لو كان طبيبا اختصاصيا ، ولكن ما قوله فى أبحاث لمبروزو المستقصية وهو عمدة فى الأمراض العصبية ؟

أما عن اسم الرسول (صلعم) قبل نبوته ومسألة نسبه فاننا سنعرض لهما بشىء من الاسهاب فى الجزء الاول من كتابنا (حياة محمد ونشأة الاسلام) ، واذا شاء الدكتور أن يقف على المقررات العلمية فليطالعها فى المجلد الأول من كتاب البرنس ليون كايتانى عن تاريخ الاسلام أو فى كتاب المستشرق روبرتسن سميث عن :
Kinhsip and Marriage in Early Arabia. 2nd Edition (1903).

– ٤ –

(طبيعة الوحى)

يعلم الدكتور الفاضل هيكل بك كما أعلم جيدا أن الانسان اذا عجز عن معرفة سبب ظاهرة ما من ظاهرات الكون وعللها الطبيعة عزاها مخلصا الى قوى من فوق الطبيعة شبيهة بالقوى البشرية . وأظن أن الدكتور يتذكر معى جيدا أن النظرية بثها لأول مرة فى ثوب علمى أوغست كونت . ومما لا شك فيه أن هذه النظرية صحيحة تنطبق على وقائع الحالات التى يحار فيها الفكر فالوحى لايخرج عن دائرة الكون ، فهو تابع لنواميسه وقوانينه . وبذا يكون ظاهرة طبيعية أعنى أنه يصح وقوعها فى الكون ثانية لو تهيأت ظروفها . وسيجد الدكتور الفاضل فى كتابى المشار اليه بيانا تفسيريا كافيا يتفق وأصول العلم يتمشى مع ثقافة ابن القرن العشرين . ولو فعل الدكتور ذلك لأنصف الاسلام والرسول (صلعم) ولأنصف نفسه وقراءه ، وهو ما لم يفعله بلجوئه الى تفاسير قديمة ليس لها أى سند من الثقافة العلمية الحديثة فلم يخدم بذلك الاسلام ولم ينصف رسوله الكريم .

* * *

وختاما نأمل أن الدكتور الفاضل محمد حسين هيكل بك يولى كلمتنا هذه عنايته، فليس غرضنا الا معرفة الحق(*) أينما كانت والادلاء بها أنى وجدنا لذلك من سبيل .

اسماعيل أحمد أدهم

(*) هكذا فى الأصل والصواب « الحقيقة » ليستقيم المعنى والسياق . « المحرر »

٢ - أبو شــادى الشــاعر *

ABUSHADY : THE POET

الدكتور اسماعيل أحمد أدهم

أصدرت مطبعة التعاون حديثا هذه الرسالة بالانجليزية والعربية للاستاذ اسماعيل أحمد أدهم ، وهى خاصـة بالتوزيع فى الخـارج بين المستشرقين بواسطة ناشره المستر جستاف فيشر فى ليبزج • وهى نظيرة رسالته العربية المنشورة فى الكتاب الفائت من (أدبى) خلا بعض التوسع والشواهد • وقـد سبق لنا التعليق على نقداته فلا حاجة بنا لتكرار ذلك • وكان الدكتور الفاضل يريد أن يخص بها عددا من (أدبى) فآثرنا أن تكون منفصلة عن المجـلة لاعتبارات صحفية • ومن السهل انتقاد لغة الرسالة باعتبارها تركية الصبغة أو شرقية الروح تحتاج الى اعادة كتابتها ليرضى عنها الأديب الانجليزى بل ليرضى عنها نفس الشرقيين المثقفين فى انجلترا ، ولكن لا يسعنا الا الاعجاب بتشبث الدكتور أدهم بمعتقـداته وشجاعته الأدبية فى التصريح بها ، وان كنا نخالفه فى جوانب منها • وقد فهمنا منه أنه يريد أصدار طبعة ثانية فى الخارج عندما تسمح له الظروف بالسفر الى ألمانيا ، وسيضمنها حينئذ ترجمة مختارات من الشعر الى الانجليزية بواسطة بعض زملائه المستشرقين ، بعد أن سمح له وجوده فى مصر بتحقيق آخراج القسم العربى منها ، مما كان يشق تحقيقه لأول مرة فى مطبعة أجنبية •

ونحن نؤثر من جانبنا التعريف بنخبة من الأدباء العرب سواء أكانوا مصريين أم غير مصريين ، ونرحب مقدما برسالته التى وعد بها عن الزهاوى، ونرجو أن يتبعها برسائل أخرى بالعربية وغيرها من اللغات التى يجيدها أو يلم بها •

(*) أدبى : المجلد الأول ، ١٩٣٦ ، ص ٥٠٢ والتعليق النقدى لمجلة أدبى • «المحـرر »

٣ ـ الزهـاوى الشـاعر (*)

يرى القارىء فى هذا العدد من المجلة الجديدة مقالا لمؤلف هذا الكتاب عن النهضة فى كل من تركيا ومصر . وقد لا يوافقه البعض على كل ما جاء فيها ولكن لا يمكن الا الاعتراف بانه يعـالج موضوعه فى احاطة عجيبة مع ذكاء عظيم . كما يجد القارىء له أيضا قطعة مختارة من هـذا الكتاب عن جميل صدقى الزهاوى الذى تكرم فاهداه الينا نحن واسماعيل مظهر . ومؤلف هذا الكتاب هو نفسه صاحب الكتاب الذى دعا الأزهر الى مصادرته لانه تناول الحديث النبوى على غير ما يهوى الأزهريون كأن الثقافة يجب ان تنزل على المستوى الذهنى الأزهرى ولا تتجاوزه .

ونحن نقرأ ما يكتبه اسماعيل أحمد أدهم مع الاعجاب والأسف . نعجب بالنظرة الصائبة التى ينظر بها الى معنى الرقى الاجتماعى . وهى نظرة زعماء تركيا وأدبائهم . ونأسف لأنه ليس بين أدبائنا فى مصر من ينظر هذه النظرة . فان تركيا ادركت ان نجاتها متوقفة على التخلص من العقلية العربية سواء فى الأدب أم الاجتماع بالرجوع الى نفسها واحياء عنصريتها التورانية والاندماج فى الأسرة الأوربية المتحضرة . أما نحن فمازلنا منغمسين فى الأدب العربى قد غمرتنا العقلية العربية فى كل شىء تقريبا . وأكاد أكون الوحيد فى مصر فى الدعوة الى القومية الفرعونية والتخلص من العقلية العربية والاندماج فى الأسرة الأوربية المتحضرة . ولكنى فرد بين رعاع وغوغاء يقرأون السخف فى كتب الأدب العربى القـديم ويحسبون أنهم أدباء . ولو اننا كنـا ندرك

(*) المجلة الجديدة ، ابريل ١٩٣٧ ، ص ٨٣ .
وقد نشرت المجلة فصلا من دراسة دكتور اسماعيل أدهم عن الزهاوى فى العدد نفسه ، ص ٤٢ . « المحـرر » .

مغزى النهضة الحـديثة والتقدم البشرى فى القـرن العشرين لكافأنا اسماعيل أحمد ادهم بأحسن ما يكافأ به كاتب لكى لا ينقطع عن الكتابة فى النصح لنا وتعيين الطرق للرقى ٠

ولكنا نجهل مغزى النهضة الحديثة ٠ ولذلك نحن نصادر كتبه ٠ ولذلك أيضا تتقدم تركيا وتتأخر مصر ٠

٤ ـ الزهـاوى الشـاعر *

أصدرت حديثا زميلتنا مجلة (الامام) هذا الكتاب بمثابة عـدد خاص منها عن شهر مارس سنة ١٩٣٧ ، ولا نبالغ اذا قلنا انه أوفى دراسة حـرة قام بها أديب مستعرب نحو هـذا الشاعر الفيلسوف الذى نرجـو أن نوفيه بعض حقه فى الـكتاب التالى من (أدبى) بنشر أشـعاره الفلسفية التى لم تنشر قبلا وبالتعليق عليها ٠

ويسرنا أنه استقبل بحفاوة كبيرة فى الصحف العربية جدير بها اجتهاد مؤلفه ٠ ومع أن هذا التأليف يقابل تأليفه الآخر (أبو شادى الشاعر) الذى طبعناه بمثابة ملحق لمجلة (أدبى) الا أنه لا يرجع الينا أى فضل فى نشر أثره الجـديد ، وانمـا يعـود ذلك الفضـل الى الزميل الـكريم رئيس تحـرير (الامـام) ٠

يقول المؤلف فى تصديره : « منذ حططت رحالى بالبلدان العربية ونزلت مصر موفدا من قبل (كلية التاريخ التركية **Türkiye Günlemeç Facültesi** الملحقة بكلية الآداب بجامعة الآستانة لدراسـة الحيـاة الاجتماعيـة والأدبية فى البلدان العربية عملت على الاستفادة الأدبية والاجتماعية فوقفت عن كثب على اتجاهات الأدب العربى الحديث ، وصرت أقدر على دراسة آثار هذا الجيل والجيل الذى انقضى مما لو كنت قد ظللت بعيـدا عن تنسم هواء الشرق ٠ ولقد اهتممت بداءة ذى بدء بدراسة تيارات الثقافة وموجاتها فى العالم العربى ووجهت لها كل عنايتى ، ولم ينـازعنى اهتمامى بها الا اهتمامى بدراسـة العـوامل والمؤثرات التى تمضى بالمجتمع فى العـالم العـربى فى سلسلة من

(*) أدبى فى المجلد الثانى : يناير ـ مارس ١٩٣٧ ، ص ١١٦ وما يلى ٠ والتعليق النقدى لمحرر المجلة ٠

التطورات فتتمخض عن تلك الآثار التي نلمسها واضحة في ميادين السياسة والاجتماع والاقتصاد • وليد كان من عوامل النهضة في الشرق العربي نفر من الرجال آمنوا بمنطق الحياة الغربي وعملوا علي تلقيح الفكر الشرقي بآثار الفكر الغربي في العلم والأدب والفلسفة • ولقد استوت أيديهم مع الزمن على عجلة التفكير في الشرق فألووا بها عن سمتها الأول حيث كانت تدور في دائرة ضيقة الى ميدان فسيح مترامي الأطراف فدارت فيه ، تلك دائرة الحياة كما عرفتها العقلية الغربية • ولقد كان الزهاوى من أولئك الأعلام ، ولهذا نال من اهتمامى الشىء الكثير ، ولم يظفر بمثل هذا الاهتمام منى من معاصريه الا الدكتور شبلى شميل الفيلسوف السورى الكبير •

« ولقد أكببت فترة متطاولة من الزمن أدرس الزهاوى ومضيت لوضع دراسة بالألمانية عنه مع مقارنات بينه وبين الشاعر الفيلسوف أبى العلاء والشاعر الحكيم عمر الخيام ، الا اننى بعد أن استكملت للبحث مواده وعناصره صرفت عن ذلك بكثرة ما تراكم على من الشواغل وما ألقى على عاتقى من مباحث علمية وفلسفية وأدبية ، حتى كان أخيرا أن رغبت الى (ندوة الثقافة) أن اكتب عن الزهاوى رسالة لتنشرها للذكرى السنوية الأولى فعدت الى موادى وأصول بحثى الأول أقلب صفحاتها من جديد وانقطعت فى احدى ضواحى الاسكندرية حيث الطبيعة ساكنة وحيث كل شىء فى تصوف وشعرت بأن روحى ذهبت تأتلف للمرة الثانية مع روح الفيلسوف الحكيم السيد جميل صدقى الزهاوى ، وما كان اكثر غبطتى فى تلك الساعات وأنا جالس الى آثاره استوحى روحه العظيمة ، ولقد أيقظ ذلك من أعماق نفسى ميلى القديم لاستكمال بحثى عنه بالألمانية •

« وانى آمل أن أتمكن مع الزمن من اتمام دراستى باستفاضة ولتكن رسالتى هذه مقدمة لتلك وتنفيذا جزئيا لما كنت أقدمت عليه منذ سنتين أو أكثر » •

ونحن نرجو له التوفيق فى أداء هذه الخدمة الأدبية الواجبة ، ونأسف على أن بعض المغرضين قد تهجم على المؤلف بسبب تأليفه السابق الذكر عنا ،

مما لا حاجة بنا الى تكرار الاشارة اليه بعد ما أوضحناه فى الصفحات المتقدمة (ص ١٩ ـ ٢٨) ، وحسبنا فى هذا المقام أن ننشر رسالتين بالزنكوغراف : احداهما من الاستاذ أحمد أمين الى الأديب الشهير أحمد حسن الزيات صاحب مجلة (الرسالة) ، والآخر من صاحب هذه المجلة المحترمة الى الدكتور أدهم ، وكلاهما يرجع الى سنة ١٩٣٥ (*)، وكلاهما كاف للدلالة على منزلة الدكتور أدهم فى نظرهما ، وكاف لانزاله منزلة الاحترام من نفسنا . كذلك ننشر رسالة ثالثة من الاستاذ أحمد أمين الى الدكتور أدهم ترجع الى العام الماضى وهى تحمل معنى الاكبار ذاته . فليس الا لمغرض بعد ذلك أن ينعت صلة الدكتور أدهم بنا أى نعت يخالف المعهود فينا من استقامة وصراحة ، فلا نحن بمن يغطى «الحاده» المزعوم ولا نحن بمن يغطى « جهله » كما يقال ! وكل ما عرفناه عنه أدبه وفضله ولم نلحظ منه عكس ذلك . فاذا كان الرجل دعيا مجنونا فاننا لم نسمع من السفارة التركية الى الآن ما يعزز هذا الوصف . ونحن على كل حال لا تربطنا به أى صلة خاصة ، وقد تمر الأسابيع دون أن يكاتبنا أو نرى وجهه ، لأن الرجل منهمك بدراساته كما أنه فى شبه عزلة . فمن التجنى عليه بل من الجحود أن نسىء الظن به فى غير موجب الى ذلك .

واذا كنا قد رأينا من واجب الانصاف لذاتنا وللمؤلف أن نستطرد هذا الاستطراد فى هذه المناسبة ، فما ذلك الا لكى نطهر الجو من عوامل الكيد الأدبى الذى ما يزال متفشيا فى مصر مع الأسف . ولا بد أن نشير الى أن « أصول » الرسائل المنقولة سرقها بعض المشايخ وأذاعها فى نشرة ضد الالحاد المزعوم للدكتور أدهم وللأديبين الفاضلين أحمد أمين وأحمد حسن الزيات ، وعن هذه النشرة نقلنا صورها ، ولا شأن للدكتور أدهم بتصرفنا هذا لوضع الأمور فى نصابها وتبرئة لذمتنا .

وقد تسوء آراء الدكتور أدهم فى « الزهاوى » بعض اخواننا المحافظين

(*) يجد القارىء صورة زنكوغرافية للرسالتين المذكورتين فى هذا الجزء من المؤلفات الكاملة للدكتور اسماعيل أدهم ـ القسم الخاص بنماذج من الرسائل المتبادلة بينه وبين أدباء عصره . « المحرر » .

كما ساءتهم من قبل بعض آرائه فينا ، وقد نخالفه شخصيا فى مواضع ولكن العبرة بنهجه الدراسى نفسه وبكيفية تناوله لموضـوعاته بما ليس معهودا من قبل فى الأدب العربى ، كما لاحظ أحد نقاده المنصفين ، وهو من أجل هذا الاجتهاد وهذه الأصالة فى البحث يستحق تقديرنا سواء أأرضانا أم لم يرضنا بآرائه وبنتائج بحوثه .

٥ ـ الزهـاوى الشـاعر *

قد تكون هذه الرسالة هى أول دراسة انتقادية تظهر فى العربية عن شاعر العراق جميل صدقى الزهاوى . فقد درس الدكتور اسماعيل أحمد ادهم ارآء الزهاوى على ضوء من النزعات العلمية التى اعتنقها الشاعر ودافع عنها . والرسالة تحمل آراء جريئة **عن خصائص الآداب العـربية وسكونها وعـدم تجردها عن الذاتية** وهى ارآء تحتمل المناقشة « **وأول شىء نلمسه فى الآداب العربية انها ذاتية تنقصها الطاقة عن التجرد من الشخصية وجعل الظواهر الموضوعية فى طبيعتها الموضـوعية . ذلك لأن طبيعة العربى تأثرت بفكرة الوحدة والاطراد التى غرستها فيه طبيعة البلاد التى نشأ فيها . ومن هنا كان غرض العربى فرديا فى ان يتفتح عن نفسه وأن يصور أعجابه ومقته وبسالته وشجاعته وأنفته وشغفه بالحـرية . ولهذا كانت كل آدابه خلوة من الروح الفنية التى تلقى نورا شعريا على دائرة غنية من الفكر** » وقد تضمنت الرسالة بحثا عن مجرى الأدب العربى فى العصور الحديثة ثم انحدر الى تلخيص دواوين الشاعر وآرائه فى الحياة وهو تلخيص شامل تطبعه النزعة العلمية الصافية وقد انتهى الى ان الزهاوى رغم ان عقليته عقلية فيلسوف فان شعره كان أشبه بالمقالات التى تنشر فى افتتاحيات المجلات السياسية والاجتماعية . والرسالة قيمة بالارآه التى تضمنتها وهى أول رسالة تدرس آراء شاعر معاصر بهذا الاسلوب الذى يجمع العلم الى النقد الى الأدب الى التفكير الفلسفى العميق فنشكر للدكتور أدهم هديته .

(*) الحديث « الحلبية » : ١٩٣٨ .

٦ ـ الزهاوى الشاعر

نقد زكى المحاسنى (*)

« تهتم الطليعة » بنوع خاص بنقد المؤلفات الجديدة ودرسها درسا دقيقا « مراعية الروح العلمية التى يتطلبها النقد الصحيح . ومن دواعى السرور « أن يضطلع باعباء هذا الباب صديقنا الاستاذ زكى المحاسنى الذى أخذ « على عاتقه نقد ما يرد للادارة من مؤلفات جديدة . « فالطليعة » « تشكر له اهتمامه هذا ، وهى طبعا ترحب بأقلام الادباء الذين يودون « أن يطرقوا هذا الباب » .

رحم الله الزهاوى . لقد سمعته يوم أنشد ، فى المجمع العلمى فى الشام ، قصيدته : ظننت بأن الشعر يغنى فما غنى . كان الوقت عشاء . وقد انيرت الردهة بمصابيح حمراء ، ألقت على المكان ضوء شعريا . كان الزهاوى ينشد وهو مرتجف الصوت ، طويل المد فيه ، تشوبه نغمة فارسة أو كردية فى بعض ألفاظه . لقد أنشد فحرك الناس من على مقاعدهم ، وأهاجهم فضجوا وهم يصفقون لمجد شاعر العراق . قد رأيت شاعر الشام الاستاذ شفيق جبرى تلك العشية وهو يسمع الانشاد ، متأثرا ، محتدم الوجه من فرط شعوره (*) واذا كان بعض العنادل لا يطرب لبعض ، فلمن يكون الطرب ، ولمن يقال الشعر .

ذكرت هذا وأنا أقرأ رسالة الدكتور اسماعيل أدهم عن الزهاوى . والدكتور أدهم أديب تركى هبط بلاد العرب منذ عهد ليس بعيدا ، وأخذ بالدرس والتحليل طوائف من الأدباء والعلماء وأهل النبوغ فى لغة العرب من

(*) الطليعة « الدمشقية » : العدد ٩ ، ١٩٣٨ ، ص ٨١٩ ومايلى .

المعاصرين • فقد نشرت له مجلة الحديث الحلبية رسالة كهذه درس فيها أدب العميد الدكتور طه حسين بك • قرأت رسالته تلك معجبا ببراعته فى النقد والتحليل وها انذا اليوم أعيد فى نفسى ذلك الاعجاب •

لم أجد من يجرى فى التحليل والدراسة الأدبية على مثال الدكتور أدهم ، الا الادباء الغربيين ، وهذا يعود الى دراسة أدهم الغربية •

بدأ هذا الاديب رسالته الزهاوية عن الآداب العربية ، قديمها وحديثها • فبين مزايا هذا الادب ، وأشار الى نقائصه وفضائله • وقد ذهب الى تطبيق ناموس الوراثة على أدباء العرب ، فجعل طائفة عربية محضة ، وطائفة ذات أصول ليست عربية كابن الرومى وأبى نواس وبشار وابن المقفع • فقال ان الطلاقة الموضوعية التى تتجلى بآثار هؤلاء تعود الى وراثتهم •

اننى أريد أن أناقش الدكتور أدهم بعض الحساب عن ارسال نظريته على وجه الاطلاق دون قيد •

ان علم الفلسفة فى قديمه وحديثه ، وأشد نظريات علم النفس جدة لا تجزم بقانون الوراثة فى الطباع ولا تجعل للدم هذا الأثر العظيم فى توجيه العبقرية • وهذا الأمر ما زال قيد المحاولات فى اثباته • فكيف جاز للدكتور أدهم أن يتخذه على وجه الجزم •

ان ابن الرومى وأبا نواس عاشا فى عصر يفتق الأذهان الكليلة ، يزهر القرائح الجافة • فللبيئة الأثر الأحق فى جعل هؤلاء الافذاذ ذوى عبقريات خارقة • ان امرأ القيس لو عاش عيشة أبى نواس فى عصر بنى العباس لأتانا بشعر ما أظن أن أبا نواس كان يحلم بمثله • وامرؤ القيس عربى النجار ، كندى المحتد •••

لم ينس الدكتور أدهم أن يصل بدراسته فى رسالته الى زماننا ، والى شعرائنا الذين نعايشهم •

بعد هـذه المقدمة يأخـذ الاستاذ أدهم بذكر الزهاوى • فيضع بين يدى القارىء حياته ، ثم المؤثرات التى عملت فى اظهار شاعريته • ثم العوامل التى أثارت فى الزهاوى هذه الحكم فجرت فى شعره • ولا يفوته أن يؤرخ الزهاوى فى كل أطوار حياته : من شبابه الى شيخوخته وموته • ثم يندفع الى فلسفة الشاعر وشاعريته وآرائه فى قضايا الحياة ومشاكل الفكر •

أما فصله الأخير فعن شعر الزهاوى • وهنا يقدم الدكتور للقارىء على خوانه الحافل باطايب الفـكر أشهى ثمار لعبقرية الشـاعر ، وأحلى أشعاره وأصفاها •

ينتهى الناقد أدهم من بحـوثه هذه الى أمرين : هل الزهاوى شاعر أو فيلسوف ؟ واذا هو ليس شاعرا عنـده بالمعنى الذى نعرفه من الشعر الشعراء وانما فيلسوف يتخذ الشعر لبث فلسفته •

هنا أود أن أناقش الدكتور أدهم مناقشة ثانية :

كيف يجوز أيها العالم ، أن تطلق لفظة فيلسوف على من ليس له فلسفة منظمة • ان كلمة فيلسوف ، فى الاصطلاح العلمى ، لا تكون الا لمثل ابن سينا وابن رشد وأرسطو وبرجسون لأن لهؤلاء نظريات معروفة يمشون فى أثرها ويظهرونها بنظام واحكام خلال مقولاتهم •

ان المعرى ليس فيلسوفا بهذا المعنى ولذلك لا يكون الزهاوى فيلسوفا • فاذا شئت أن تحكم القول فاذهب الى كلمة حـكيم فهى أصح ما ينبغى أن يقال لشاعر خالد كالمعرى وشاعر عظيم كالزهاوى ••

٧ ـ دائرة المعارف الاسلامية

المجلد الثانى : العدد التاسع (*)

(ص ٥٥٥ ـ ٦٢٦)

توطئــــة

دائرة المعارف الاسلامية معجم وضعه لفيف من المستشرقين والمستغربين عن كل ما يتصل بالاسلام من تاريخ وأدب وفن وعلم ودين وفلسفة وتشريخ فى اللغات الألمانية والانجليزية والفرنسية . وقد قام بترجمة الدائرة جماعة من خريجى الجامعة المصرية عن الأصل الانجليزى والفرنسى ، ورغم ما فى الترجمة من أخطاء وأغاليط فاحشة فالفائدة كبيرة بترجمتها العـربية وخاصة لأنها خرجت بكثير من الحواشى والتعليقات من جهابيذ الفكر فى العالم العربى . وقد جـرت بى العـادة فى مطالعة الـكتب أن اقرأها فقرة فقرة وأقيد الملاحظـات والتصويبات على هوامشها ، وخرجت من عمليتى هذه بالدائرة العربية وقد انطمست معالم متنها ولم تعد حواشيها وهوامشها تتسع لاثبات كل المآخـذ على الترجمة والتعليقات وأحيانا على المتن الأصلى للدائرة ! وليست غايتى اليوم أن أستفيض فى ذكر التصويبات فذاك ما سأشرع فيه قريبا مسلسلا فى Zeitschrift für die kunde des Morgenlandes التى يصدرها صديقنا المستشرق الدكتور ا . كريمسكى A. Krymskii عن موسكو . وانما غايتى هنا تفنيـد بعض الأوهـام واجمـالى القول فى أمثلة متنوعة من الأغاليط وشواهـد تشهد على قصور ادراك الذين علقوا على الدائرة عن فهم ما جاء فيها على وجهه الصحيح . وسوف نقصر الكلام الآن على العدد التاسع

(*) الامام : يوليو ١٩٣٧ ص ٢١٧ وما يلى .

من المجلد الثانى وهو تحت يدنا ، وذلك كله رغبة فى الاجابة على سؤال وجهه لنا أحد الأساتيذ بجامعة بيروت ، وهذا نص سؤاله مترجما عن الانجليزية .

« ..... وسيدى يعرف بما له من الاطلاع الواسع على تاريخ الاسلام أن معظم ما جاء فى التعليقات على متن المعلمة الاسلامية العربية خطأ يثبت قصور الكاتبين . والوقت أظنه قد حان لافهام هؤلاء أنهم لا يفهمون ما يردونه ويعلقون عليه ، وأنه من الأصون لهم ولأدبهم أن يجردوا صفحات الدائرة من مهاتراتهم التى جعلتنا أضحوكة أمام المستشرقين ..... فهلا يتفضل سيدى ويجمع عثراتهم ويريهم مثلا من النقد التاريخى وآخر فى التعليق على قواعد التحقيق التاريخى يحتذونه ان شاءوا أن يعلقوا ؟ ..... »

* * *

اللــــه

يدور الجزء الذى خصرنا نقدنا فيه عن الكلام
عن الكائن الأعلى عند المسلمين

جب أن نلاحظ مع ولهاوزن Wellhausen Reste Arabischen Heidentums الطبعة الثانية ص ٧٥) أن العرب لم يقرروا أن الله كان صنما مثـل هبل ، غير أننا مع هذا نجـد فى آثار الصفا فى شمال شبه الجـزيرة بسوريا آثارا نبطية مكتوبة بالخـط الأرامى والنبطى تحـوى كلمـة « الله » واردة بصيغة « الـلاه » (Littmann فى Semetic Inscriptions ص ١٦٥ والأثـر رقم ٢٣٩ فى المتحف الشرقى الألمانى) ، فكأن العرب قبل محمد قالوا بوجود اله من آلهتهم تسموه « اللاه » وعبدوه فى القرن الثالث والرابع للميلاد . ومن هنا نخطىء أصحاب الدائرة فى قولهم (ان العرب قبل محمد قالوا بوجود اله على نحو ما تسموه « الله » أو « الأله » وعبـدوه نوعا من العبادة لأن العـرب عبدوا صنما باسم « الله ») .

فاذا انتقلنا من هذا الى تصور الجاهليين لله فاننا نجد القرآن فى الآية ٢٣ من سورة نوح يتحدث عن كثير من آلهة الجاهليين ، تلك الآلهة التى تثبتها الكشفيات الأخيرة فى آثار الصفا وبالمير كما أن الآيات ١٩ – ٢٣ من سورة النجم تريك اعتقادهم فى أن اللات والعزى ومناة شركاء لله وكما أن الآية ١٥٨ من سورة الصف توقفك على جانب من الصلة بين الجن والله (Hartwig Derenbourg فى Memoires Orienteuv de l'Ecole des Langues Orientales ١٩٠٥ – ص ٣٣ – ٤٠ بعنوان Le Culte de la déese al-Auzzâ en Arabic au IVe sciencle de notre era فان الآيات من نفس السورة تريك اعتقاد بعض الطوائف فى الجاهلية فى أن لله ولدا (Welhausen فى Reste Arab. ص ٢٤) ، فاذا تركت هذا كله للآثار وجدت ما يسند القول بأن « الله » اسم لصنم من الأصنام الجاهلية وهذا ينفى ما يثيره أصحاب الدائرة على لسان العلامة ما كدونلد من أن عقيدة الجاهليين فى الله وتصورهم له كانت تجعل لله مكانة فوق آلهتهم ومعبوداتهم !

أما تعليق مترجمى الدائرة ومن يلوذ بهم فانهم يقررون على لسان الشيخ محمد حامد الفقى أن العرب لم تجعل آلهتها بنات لله ، وما جاء فى القرآن انما هو على زعمهم أن الملائكة بنات الله ، وذلك ردا على قول أصحاب الدائرة أنهم – أى الجاهليين – اعتبروا بعض الآلهة بنات لله ، وتعليقا على هذا نود أن نحيل مترجمى الدائرة على الآية ٥٧ من سورة النحل ، ونصها « ويجعلون لله البنات » ، ليقفوا على صدق ما ذهب اليه أصحاب الدائرة وخطأ ما ذهبوا اليه .

فاذا انتقلنا الى قسم صلة الله بالانسان ووقفنا على قول أصحاب الدائرة ان لفظ « الرحمن » استعملها محمد كاسم مرادف لكلمة « الله » فى وقت ما ، وان أهل مكة اعتبروا استعماله للفظ « الرحمن » من مبتكراته مع أن محمدا قد أخذها من جنوبى بلاد العرب ، ثم نظرنا تعليق مترجمى الدائرة ومن يلوذ بهم على لسان الشيخ محمد حامد الفقى أن أقوال اصحاب الدائرة خطأ ظاهر ، ولا دليل عليه ، وانما الذى أوجب الشبهة أنهم رأوا فى بعض النقول أن أهل اليمامة

أطلقوا لفظ « رحمان » على مسيلمة الكذاب فقالوا « رحمان اليمامة » كما فى أول تفسير الكشاف وغيره من الكتب ، ولكن هذه الشبهة ضعيفة جدا لأن مسيلمة انما ادعى النبوة فى أواخر حياة النبى . فأراد أتباعه أن يعظموه بهذا الوصف ، وقد أخذوا هذا الوصف عن القرآن ، ولم يثبت سماع هذه الكلمة قبل ورودها فى القرآن ، فاننا نلقى أنفسنا ازاء خطأ فاحش اذ أن أصحاب الدائرة حينما قرروا أن محمدا أخذ هذه الصيغة عن جنوبى بلاد العرب أحالوا القارىء على مورتمان وموللر فى Weiners Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes ١٠ ص ٢٨٥) ومع الأسف يظهر أن الذين علقوا على هذه الفقرة لم ينظروا هذا المرجع ـ كدأب الباحثين الشرقيين ـ ومن هنا وقعوا فى هذا الخطأ .

نحن نعلم أن كلمة رحمانا — Rahmanâ وردت فى الآثار النبطية فى بالمير بالخط الأرامى فى القرن الرابع والخامس لميلاد المسيح ، كما أنها وردت فى كثير من النقوش الحميرية ، والأصل فى الكلمة ـ رحمانا ـ فى الكلدانية وهو اسم أحد معبوداتهم أخذها عنهم عرب الصفا فى الشمال والمعينيين والسبأيين والحمديين فى الجنوب ، هذا الى أن كلمة رحيم وردت اسما لمعبود جاهلى بصيغة رحم rahem فى الآثار النبطية فى الصفا ، وأحيل القارىء على النقش رقم ٣٠ من كتاب René Dussaud Les Arabes en Syrie Avant l'Islam. Paris. 1907 والنص فى ترجمته الفرنسية هو (... et vengeance ! O rahâm, sauve-le ويعلق على المادة كلها الشيخ محمد عاشور الصدفى والشيخ أحمد شاكر الذى يهمنا من تعليقهما أنهما أثبتا عدم الاطلاع على البحوث الأخيرة فى الاسلام . وخاصة الشيخ المحدث أحمد محمد شاكر الذى ينافح عن الحديث النبوى اعتمادا على عناية المسلمين بحفظ أسانيد شريعتهم من الكتاب والسنة ، مع أنه لو علم أن الاسناد من وضع القرن الثالث الهجرى وأواخر القرن الثانى كما بينا ذلك فى رسالتنا (من مصادر التاريخ الاسلامى) وأنه مختلق ، لما تجاسر على مثل هذا القول ولما رمى أصحاب الدائرة بالجهل !

* * *

خاتمـــة

وبمناسبة كتابتى هذا المقال لابد لى من كلمة أجلو بها غامضاً ، فانه فى الأيام الأخيرة أثار جماعة من الرجعيين حـــول اسمى ومباحثى مناقشات ومهاترات لا معنى لها حتى أننى أصبحت فى العهد الأخير هدفا لجماعة تعمل على تشويه أعمالى الأدبية والعلمية والطعن فى كفاءتى الذهنية ، لا لشىء اللهم الا لأنى ملحد ! ولست أعرف كيف يكون الالحاد سببا فى الطعن فى كفـاءة صاحبه ولا يكون التدين سببا لذلك ؟ !

اننى شخص لا يهمنى ما يقال عنى من مدح وذم ، وانما الذى يهمنى النقد الأدبى الذى يوجه الى آثارى وهى كثيرة فى خمس لغـات . واذا قلت النقـد الأدبى فأعنى النقد الذى له قواعده الموزونة وأسسه المقررة . ولكن اين هذا النقد فى بلد مثل مصر انصرف أدبها الى المهاترات اللفظية والتراشق بأحد الألفاظ ، والا فليدلونى على نقد موزون . أليس كتاب « الديوان » و «النظرات» و « على السفود » و « رسائل النقد » مثالا للتراشق بين أئمة الأدب فى العالم العربى ؟ أو ليس كتاب « أدباء معاصرون » * و « وحى الأيام » مثالا للنقد عند صعاليك الأدب ؟ وماذا أنت واجد من فرق بين هؤلاء الأئمة وبين أولئـــك الصعاليك ؟ لا شىء البتة ! .

اننى شخص أجنبى على هذا البلد . نزلته دارسا متفقدا أحواله ، وامتداد اقامتى دفعنى لأن اشترك فى حركته الأدبية فأخرجت للمرة الأولى فى تاريخ العربية دراسة تحليلية نقدية لعلمى الحديث والرواية ، فكان جواب الرجعية على ذلك مصادرتها ! ونقدت كتاب « حيـــاة محمد » فى مجـلة المستشرقين الألمانية نقد منصف فكان جواب الدكتور محمد حسين هيكل بك أن يغفـــل اسمى فى رده وأن ينعتنى بأنى بوق من أبواق المستشرقين — بل جهلتهم — ونصير للمبشرين ، ومع هذا كنت فى ردى له على صفحات هذه المجلة الرجـل المنصف . ونشرت بحثا مسلسلا للمرة الأولى فى العربية عن نظرية النسبية

---

* عنوان كتاب « لحبيب زحلاوى ».

فى مجلة (الرسالة) — وأعددت للطبع كتابا فى مجلدين عن النظرية فعوكست وشبوه بجثى !

ووضعت كتابا بالانجليزية عن أديب مصرى كبير وشاعر رومانطيقى من الدرجة الأولى ، وهو فصل من كتاب أضعه عن « مجرى الرومانتيسيم فى الأدب العربى الحديث » فكان جزاء غيرتى لاظهار الأدب العربى الحديث أن أرمى بالحمق والجهل ، وان أكون « موقعا » أضع اسمى على الكتب بعد أن يكتبها غيرى !

وانى أعرض عن هذا كله وأعود لا لأقول أنى نشرت دراسة عن الزهاوى طبقت فيها قواعد النقد الأدبى للمرة الصحيحة الأولى فى الدراسات الأدبية العربية فماذا كان جزاء وفائى لشاعر العربية الفيلسوف الا ان أنعت بالدكتور المأفون ، وأن صلتى وتقديرى للزهاوى راجعان الى أننا ملحدان ؟ !

عرفت الآن انى ذلك الرجل المأفون نصير الالحاد والملحدين وبوق المستشرقين والجاهل الأحمق الذى لا يعرف شيئا ، ولكن أليس من حق هذا المأفون الجاهل أن يسأل عن العقلاء العلماء فى هذا البلد وفى العالم العربى ؟

* * *

الواقع أن الحركة العلمية والأدبية فى هذا البلد لاضابط لها ، فالفوضى تغمرها ، وكل انسان يقول ما يشاء دون أن يجشم نفسه تعب البحث والمراجعة والاستقصاء ! وكثير من الأدباء يسطون على المؤلفات الغربية فيترجمونها وينحلونها لأنفسهم ، وتبلغ الجرأة ببعضهم أن يكتب عليها « النقل ممنوع بالمرة » ! فهذا عميد الأدب العربى الدكتور طه حسين بك ينتحل رأيا لغيره فيخرج كتابه « الشعر الجاهلى » ليبلغ به القمة ! وهذا الدكتور محمد حسين هيكل بك يأخذ عن غيره خطوط كتابه « حياة محمد » ويخلط مع ذلك فى كثير من الأجزاء ، ويقابل لهذا العمل بأن يرفع الى السماء هو وكتابه المنتحل روحه عن غيره ! وهذا أديب كبير تعوزه الحجة فينتحل

نصا من كتاب مخطوط ، ولعمرى تنطق الفاظ النص بأنه مصنوع ، ومع هـذا يتبجح بأنه من كبار الأدباء ! ولو ذهبنا نستقصى فسوف نخرج بنتيجة تؤلم النفس ••••

الواقع أن الفوضى سائدة كل شىء : الأدب ، الفن ، الشعر ، الموسيقى النقد ، السياسة •••• ، وهذا نتيجة لفوضى البيئة المصرية •

فاذن ليس لنا أن نتألم من جحود نلقاه وقدح نصادفه فتلك حالة طبيعية فى مثل هذه البيئة ، ولا يسعنا الا التأميل فى المستقبل بروح الصديق المخلص •

اسماعيل أحمد أدهم

٨ ـ لماذا أنا مؤمن ؟

الدكتور احمد زكى أبوشادى *

يذكر القراء أن فى مقدمة الرسائل الاسلامية القوية التى دبجتها براعة الدكتور أبو شادى رسالته الموسومة « عقيدة الالوهة » • وقد نبرى للرد عليها فى العدد الماضى من (الامام) الاستاذ الدكتور اسماعيل أحمد أدهم ، ونشرنا رده بحكم احترامنا حرية الرأى فى حدود القانون ، لاعتقادنا أن الأدب هو المستفيد من وراء هذا النقاش بغض النظر عن موافقتنا أو مخالفتنا للآراء المعروضة •

ولما اطلع الدكتور أبو شادى على نقد الدكتور أدهم كتب رداً عليه فى رسالة مستقلة بعنوان « لماذا أنا مؤمن ؟ » ، والى هذه الرسالة القيمة نوجه أنظار قرائنا حتى يلموا بطرفى الموضوع ، وان كنا شخصيا لا نعتقد أن هناك جدوى عملية من مثل هذه البحوث ، وأن الأولى منها بعنايتنا الشؤون الاجتماعية والاقتصادية فى مملكة يعيش سوادها الأعظم فى حكم الهمل بسبب سوء أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية • وقد تحدثنا فى « كلمة المحرر » بعض التحدث عن النظرة الروحية للانسانية ورأينا الشخصي فى ذلك •

---

* الامام : سبتمبر ١٩٣٧ ، ص ٢٧٦ •

٩ ـ لماذا أنا ملحد ؟ *

نعود الى هذه الرسالة المعروفة لمناسبة ما نشرته مجلة (الأزهر) الغراء في الجزء السابع من المجلد الثامن (رجب سنة ١٣٥٦ هـ ٠) فنوجه أنظار قرائنا الى ما كتبه العلامة الاستاذ محمد فريد وجدى بك رئيس تحرير المجلة ومديرها وهو ما نوافقه عليه كل الموافقة ٠ وفي الوقت ذاته نوجه أنظارهم الى ما كتبه الاستاذ الشيخ يوسف الدجوى عضو جماعة كبار العلماء اذ أنه يمثل النقيض لاسلوب وجدى بك ولتناوله الموضوع ، مع فقدان أدب الكتابة والنقد فقدانا تاما اشتهر به معظم السادة المشايخ الذين يسيئون الى الاسلام نفسه قبل منقوديهم بذلك التصرف العجيب ٠

وقد لجأ الاستاذ فريد وجدى بك في دحضه كتابات الدكتور أدهم الى أن تعريفه للالحاد بأنه الايمان بأن سبب الكون يتضمنه الكون في ذاته لا يخرج عن كونه رأيا من الآراء ، وان كان المشاهد أن كل ظاهرة طبيعية تحدثها علة طبيعية ، الا أن هذا لا ينتهي بأن علل الوجود ذاتية لأن هذه العلل الجزئية لا يتأتى أن تكون معلولاتها منتظمه الا اذا كانت متنزلة من علة رئيسية وصادرة عن تدبير سابق للحوادث ٠ وقد ناقش الدكتور أدهم في ربطه الالحاد بقانون الاحتمال وسنة الصدفة الشاملة بأنه مبنى على نظرية جديدة للدكتور أدهم ، الا أن الواقع يناقضها في خضوع العالم لنظام رياضى آلي في كل مكان مما لا يسمح لفرضية تحمل في طياتها فكرة الصدفه والفوضى أن تقوم ، وما دعا الدكتور أدهم الى أن يركب هذا المركب الخشن الا رغبته في التفادى مما يلزم القائلين بوجود السنن الأزلية من الايرادات ، من أنها مظهر الحكمة الالهية ٠ وافتراض الدكتور ادهم أن نظام هذا الكون راجع لتكييفات حسب قوانين الاحتمال يدحض مزاعمه في الصدفة المحضة لأن معنى الصدفة الفوضى

(*) الامام : نوفمبر ١٩٣٧ ، ص ٤٠٠ وما يلى ٠

والخبط ، وقوانين الاحتمال قد وضعها « لا بلاس » العالم الفرنسى للترجيح لا للجزم ، وهى تطبق على عوالم ذات نظم وقوانين لا فى عالم الصدفة والخبط الذى لا يخضع لقانون أو نظام ٠ وقد بين الأستاذ فريد بك وجدى أن فرضية الدكتور أدهم تحدث حدثا عقليا بوضع أسس جديدة للتصور كما يقول، ولكن على حساب انهيار العلم والمعرفة ٠

أما الاستاذ الشيخ الدجوى فقد انحصرت بضاعته فى تسخيف الرسالة وكاتبها والحملة عليه مرددا بعض أقوال الفلاسفة الأوروبيين كديكارت وليبنتز دون تحليل نقدى من عندياته ، ومن صور كتاباته قوله :

« من أنكر وجود الله لم يزد على أن قال عن نفسه أنه مجنون » و « ان الحمار اذا ضرب التفت لأنه لا يتصور ضربا بلا ضارب ، فمن تصور أن يوجد أثر بلا مؤثر ونظام بلا منظم وأشياء متقنة كل الاتقان بلا صانع حكيم ، فهو أجهل من الحمار » — الشىء الذى يخرج عن أدب الكتابة الى الطعن والتجريح والقذف ، وليس بمثل هذا المنطق تناقش الآراء ، ولا بمثل هذه الحملات يرتفع صوت الدين ٠ ولا يسعنا ازاء هذا الا أن نقول مع الأستاذ فريد بك وجدى ما قاله فى مقدمة نقده للدكتور أدهم ، قال حفظه الله :

(ان انتشار العلوم الطبيعية وما تواضعت عليه الأمم المتمدنة من اطلاق حرية الكتابة والخطابة للمفكرين فى كل مجال من مجالات النشاط العقلى استدعت أن يتناول بعضهم البحث فى العقائد فنشأت معارك قلمية بين المثبتين والنافين تمحصت بسببها حقائق وتبينت طرائق ، وآمن من آمن عن بينة ، وألحد من ألحد على عهدته ٠

(ونحن الآن فى مصر ، وفى بحبوبة الحكم الدستورى ، نسلك من عالم الكتابة والتفكير هذا المنهاج نفسه ، فلا نضيقن به ذرعا مادمنا نعتقد اننا على الحق المبين ، وأن الدليل معنا فى كل مجال نجول فيه ٠ وان هذا التسامح الذى يدعى أنه من ثمرات العصر الحاضر ، هو فى الحقيقة من نفحات الاسلام

نفسه ، ظهر به آباؤنا الأولون أيام كان لهم السلطان على العالم كله ، فقد كان يجتمع المتباحثون فى مجلس واحد بين سنى ومعتزلى ومشبه ودهرى الخ . فيتجاذبون أطراف المسائل المفضلة ، فلم يزد الدين حيال هذه الحرية الفعلية الا هيبة فى النفوس ، وعظمة فى القلوب ، وكرامة فى التاريخ) .

وعندنا أن الدين الحق لن تقوم له قائمة الا بأمثال الأستاذ محمد فريد وجـدى بك (وما أندرهم فى العالم الاسلامى) - أولئك الذين يتبحرون فى اطلاعهم العصرى ويتجملون بمكارم الأخلاق ويعرفون معنى التسامح الفكرى وأدب المناقشة والاقناع .

١٠ - الأدب والروح المادى *

أثار الدكتور ادهم - واهتمامه معروف بالرياضة النظرية - بحثا عجيبا بعنوان « لماذا أنا ملحد ؟ » فى عدد (الامام) الماضى ، ينظر فيه الى العالم نظرة مادية محضة ، ونحن مع ايماننا الشخصى بأن مثل هذه النظرة لا تفيد الأدب عادة ، ولا يهتم بها الشرق أى اهتمام ، فان المجلة بروحها الحرة قد نشرت هذا البحث الذى رد عليه الدكتور أبو شادى ردا مستقلا فى رسالة « لماذا أنا مؤمن ؟ » اظهارا للبيئة المصرية على عقلية تختلف كل الاختلاف مع العقلية المصرية ، بل الشرقية التى تؤمن بالنظرة الروحية المشرقة للوجود ، أما أن الطبيعة الانسانية ما هى الا حادثة بيولوجية مؤقتة ، فهذا ما نخالفه كل المخالفة ، ونعتقد شخصيا أن للروح مجالا كبيرا وأثرا هائلا فى الوجود ، وأن عقولنا المحدودة لتقف أمام الوجود كما يقف السائح الجاهل فى البحر الجياش لا يرى فى رحلته الا الماء والسماء ، فيعتقد أن هذه اللانهائية ! وهذا النظر الخاطىء راجع الى ضيق الأفق الفكرى ، فى حين أن الانسان يعرف بالبصيرة أسرارا لا يدرى كنهها العقل ، ويأتى الانسان الصوفى أعمالا تبهر العقل المجرد ، ومعنى هذا أن البصيرة لا تخضع للزمن كما يخضع لها العقل البشرى ، فان الأحلام التى تاتى بالعجائب العلمية وبالأنباء المستقبلة انما هى من نيات البصيرة وثمار قوة باطنية غير واعية ، يستحيل على العقل الواعى أن يفطن لها . ومن أمثلة هذه الأحلام حلم رجل بحدوث بركان يموت فيه عدد معين من الأشخاص ، فحدث ذلك بعد سنين ، ومات فى البركان العدد الذى أتى به الحلم !

وقد عرفت الدنيا أرواحا عجابا من البشر فى القديم والوقت الحاضر

(*) الامام : ديسمبر ١٩٣٧ ، ص ٢٥٤ .

يقرأون الفكر ، ويؤثرون بمغناطيسهم فى الناس ، ويأتون بالمعجزات والعجائب ، فيقف الماديون بعلمهم حيارى ، ولا يقدرون على شىء الا أن يكذبوها ! ونسى هؤلاء أن فى الكون الهاما ، وفيه وحيا ، وأن فى الدنيا أشخاصا يتجردون ويهجرون الجسد ولا يبالون بما يصيبهم من ارهاق وهوان ، ويبلغون درجة من الروحانية فائقة ، يصلون بها الى ما تعجز عنه عقول العلماء الماديين ، ونذكر من بين هؤلاء كريشنا الهندى الذى اعتبره الهنود الها ! ، وتاريخه فى الحياة يثير غرابة الأذهان فى تلك الحياة المادية فهذا الهندى الروحانى جن بحب الله ، فنسى نفسه ، وهجر أهله ، وقضى أمدا من حياته فى غابة صغيرة وعاش فى الزوبعة وضوء الشمس ، ولكى يقضى على كل نازعة بشرية فيه تردى ثياب النساء وعاش معهن حتى انمحت كل نزعة اليهن ، وبعدها ابتدأ ينشر رسالته ، فما نقد أحدا ، ولا هاجم دينا ، ولا اعتدى على طبقة من الطبقات ، وكانت كلماته وحيا ونهضة ، لأنها كانت مليئة بالضوء والقوة ، وكان أثره فى الهند أعظم من آثار أى عقل بشرى فى جيله بل فى أجيال •

وانما أطلنا فى هذا المثال ، لنقول ان فى الدنيا أشخاصا لا يخضعون للزمن ولا للمسافة ، وأن هناك بصائر تكشف ما تعجز عنه الأذهان والمعامل ، والذين يتمسكون بالمادية ويقفون بالحياة عند الموت يتجاهلون بآرائهم المدنية فى تقدمها ولا يخدمون الأدب فى طيرانه وخياله ، وروحانيته ولا الخلق الطيب النبيل ، وتفكيرهم هذا ليس بجديد ولا أصيل ، فهو تفكير سبقهم فيه المفكرون من قرون وقرون وخالفهم فيه الروحانيون من قرون وقرون ، وسيبقى هذا الاختلاف قائما وخالدا فى مختلف العصور ، ولكن التفكير المادى فى البيئة المصرية مقضى عليه بالفشل لا محالة ، ولا جدوى منه غالبا للأدب ولا للنهضة الحاضرة ، ولكنه على ما أعتقد بحث جدلى ، ولا يحبه المثقفون ولا يميلون اليه لعدم جدواه ، ولكونه يثير الخواطر ويتعب الأذهان على غير طائل •

١١ ـ ابنة يزيد « قصة تركية » *

يتزل الأديب الكبير رفيق بك خالد قره قاييش فى المرتبة الأولى بين اعلام الادب فى تركيا الحديثة ، وهو من اكبر كتاب مدرسة « فجر آتى » التى تأسست عام ١٩٠٨ باعلان الدستور وحقوق الانسان فى الدولة العثمانية . وهو يعتبر فى طليعة نفر من الكتاب عملوا على تسويد لهجة الآستانة ولغتهم الشعبية العذبة على بقية اللهجات باتخاذها اسلوب لهم فى كتابتهم الأدبية . فأخرج قصة « كيربينك ديدكلرى » « أستانبولك ايج يوزى » ومجموعة من القصص بلغ بها القمة فى الأدب القصصى . غير ان الاوضاع السياسية فى تركيا الحديثة اضطرت هذا الأديب الكبير ان يغادر تركيا لجارتها سوريا ويتخذ فى شمالى سورية ـ حلب ـ لنفسه مقاما . وقد أخرج فى السنوات الاخيرة عن حلب مجموعة من القصص رفعت رأس الادب التركى فى الخارج عاليا . ولقد كان مقام الاديب الكبير رفيق خالد فى سوريا الشمالية التى كانت مسرحا للانقلابات الطائفية واسكان الاشوريين بتوصية « عصبة الامم » فيها موضوعا لروايته ، وما كان لروائي ان يتأثر بها فى حياته ولا تنضح بها قصصه ، ولهذا رأينا الاديب الكبير رفيق بك خالد يخرج قصة « ابنة يزيد » فى موضوع الاشوريين واليزيديين . وفى هذه القصة تناول بالتحليل الروائى طبائع وعادات وعقائد اليزيديين ، تحليلا تلمس بين سطوره الاطلاع الوسع والدراسة العلمية الدقيقة .

قرأت الكتاب على انه ادب محض لما بعث به صديق الاديب سامى الكيالى لأبدى فيه رأيى كائنا ما كان هذا الرأى ، ولكنى لا اكتم القارىء هذه الحقيقة : انى خرجت منه بكثير من النظرات والآراء التى تمت للعلم بصلة ، فتاريخ الآشوريين وصلاتهم باليزيديين وجوهر عقيدة هذه الطائفة التى عليها الكاتب

---

* الحديث : العدد الرابع نيسان « ابريل » ١٩٣٨ ، ص ٣٢١ ومايلى .

كثيرا من اضواء العلم فانكشفت تحته حقيقة تباينت الآراء فيها وتضاربت : ولقد احسن الكاتب الكبير رفيق خالد فى رجوعه الى تصانيف السر هنرى اوستن لايارد وخاصة كتابه « استكشافات فى نينوى وبابيل Discoveries in «Ninevah and Babylon» عن اليزيديين • ولقد علل رفيق خالد تعليلا لسان زيلى ديلايزدى الفتاة الارجنتينية التى تنحدر من سلالة الاشوريين حقيقة العقيدة اليزيدية فقال صفحة ٧٦ :

(نحن من عبقر عاش على الشاطىء الشرقى من بحر خزر فى سالف الازمان • ومن الخطأ نسبة هذا العنصر الى الايرانيين او الاكراد او العرق التركى لأن وسائل تحقيق هذه النسبة غير قائمة ، غير ان هنالك حقيقة لا يتطرق اليها الريب ، تلك اننا رضعاء منابع زيت البترول • ولهذا نحن من عباد النار . تحت تأثير الهزات العنيفه التى قامت فى مجتمعنا البدائى تحت ضغط المستولين اضطررنا ان نغادر مهدنا الاصلى ونتحرك نحو الجنوب ، واستقرت جموعنا فى بقعة تجرى فى عروقها زيت البترول • وكما تجرى زيوت البترول فى انابيب ممتدة اليوم من باكو حيث تقوم منابع البترول الى باطوم على البحر الاسود كذلك كان الزيت يجرى فى عروق الارض الى الموصل ويسيل عند كركوك وينفجر فى جبال سنجار •••

ولايجب ان نبحث عن الأصل الايرانى فى عقيدة اليزيديين وعبادتهم للشمس ، لايجب ان نبحث عن أصل اليزيدية فى الزرادشتية والزندافيستا ، تصارع قوى الخير والشر : فى اهرمزدا وانجورامنيو او حسب التعبير الافرنجى فى هرمز واهريمان انما يجب ان نبحثها فى وجدان اليزيديين التى تشكلت تبعا لها صور عقيدتهم والتى تظهر فى كتابهم المقدس « مصحف رش ») •

لقد صحح الروائى التركى كثيرا من معلوماتى وهى غزيرة عن اليزيديين وعقائدهم وطبائعهم وهنا يظهر عندى اثر الفن جليا فى العلم واثر العلم جلياً فى الفن •

وانى احب ان يقرأ هذه الرواية ادباء العربية ليعرفوا **ان الادب المحض ليس بمستقل عن العلم والدرس والتحقيق وليس الشعور المحض** * .

- ٢ -

انتقل الآن للرواية نفسها وموضوعها طريف عجيب ، وهى تنقسم ثلاثة فصول الفصل الاول يجرى فوق عباب البحر بين مارسيليا وبيروت والفصل الثانى يجرى فى القفار بين انقاض مدينة تدمر - مدينة الزباء - وبين سنجار فى الجزيرة والفصل الثالث يجرى بين الجبال فى بلاد الاشوريين . وتنتهى الرواية فى بيروت . وسأعمل على ترجمة هذه الفصول قريبا فى هذه المجلة (١) ولكن احب ان اتناولها الآن بشىء من الدرس والتحليل .

اسلوب الكاتب يمتاز بالدقة والسرعة والسلاسة ، والوحدة من ابرز مافيه ، غير ان جمال اسلوبه الفنى ذهب فى كثير من اجزائه محاولة تتريك اللغة والتخطى عن الالفاظ الشائعة التى اعطت الاسلوب شيئا من الطلاقة ولكن على حساب السلاسة . وكتابة الكاتب فنية محضة ، فهو ككاتب صاحب فن فى الكتابة له بجانب روح الفنان واحساس الشاعر والاديب عمق العالم ودقة الفيلسوف ؛ يجيش بنفسه ارقى صور الفن غير ان الاخراج عنده يقيدها بالمذهب الواقعى ، وتصوير الكاتب وتحليله ابرز ما فى كتابه ، وهو يرجع فى تحليله لاحدث نظريات علم النفس الحديث ، فينزل الى اعماق شخصيات قصته ويصور مكنونات نفوسهم وخلجات قلوبهم تصويرا حيا ناطقا غير ان العقل وحده دائما ينتصر عند الكاتب على ثورة العواطف .

وعلى جه عام يعتبر هذا الكتاب تحفة فنية يجب الا يخلو منها مكتبة عشاق الادب التركى ومحبيه .

اسماعيل احمد أدهم

---

(١) الحديث : سننشر ترجمتها تباعا ابتداء من العدد القادم .

* تمييز الكلمات من عندى .

« المحرر »

١٢ ـ هـكذا تـكلم زرادشت *

ترجمة الأستاذ فليكس فارس

– ١ –

صديقى الأديب النابغة فليكس فارس علم من أعـلام البيـان فى الشرق العربى ، عرفته العروبة على منابرها فى سوريا ولبنان خطيبا مفوها يدعـو لاحياء الثقافة العربية ، وعرفته لغة الضاد ذائداً عن حياضها أمام تيار العجمة الدخيل ، وعرفه الشرق العربى رسولا يرفع رسالة غيبيات الشرق أمـام يقينيات أوربا الجارفة ٠

و « رسالة المنبر الى الشرق العربى » التى أصدرها منذ عامين صرخة مدوية الى الضمير العربى تظهر لك فليكس فارس على حقيقته ٠ فهو ينظر للعالم من ناحية ارتضاها شعوره فسكن اليها عقله ، وقبلها وجدانه فنزل عندها فكره ٠ فهو شاعر فى تفكيره وفنان فى منطقه وداعية فى عامه ، ولهـذا تقع على الشىء الكثير من المفارقات فى كتابه ، تلك التى أجليناها فى نقـد مستفيض نشرته لنا مجلة « العصبة » فى العدد الثانى والثالث من السـنة الرابعة ٠ ذلك أن فيلكس فارس رجل يؤمن بخيالات الأمس ويعيش فى ذكريات الماضى ، فهو يعيش فى الحاضر بكيانه المادى ، أمـا عقله وروحه فهمـا فى الماضى ، ينظر اليه بمنظار ناصع مكبر ، أما الحاضر فمنظاره أسود مصغر ، ولهذه تجده يهيب بأهل المشرق أن يخلعوا عنهم رداء مدنية الغرب التى لبسوها فى العصور الأخيرة وأن يرجعوا لفطرتهم التى تفجرت منها فى الماضى أنوار الموسوية والعيسوية والمحمدية ٠

---

* الرسالة : العدد ٢٧٨ ، ٣١ اكتوبر ١٩٣٨ ، ص ١٧٩٧ ومايلى ٠

هذا هو صديقى فليكس فارس كما عرفته من مطالعة كتابه « رسالة المنبر » .

ولقد ترجم أخيرا أثرين عن اللغة الفرنسية ، أولهما قصة لألفريد دى موسيه ، وثانيهما كتاب زرادشت لفردريك نيتشه .

وترجمة هذين الأثرين من قبل صديقنا فليكس مدعاة لنا للتساؤل عن الأسباب التى دفعته لترجمتها !

يقول أديبنا النابغة فى تمهيد لقصيدة « رولا » لألفريد دى موسيه وقد نشرتها له المقتطف فى عدد مايو من هذه السنة : « ان فى بذل البيان لتفكير الغير كثيرا من التضحية لكاتب اندغم تفكيره فى بيانه ، لأن هذا البذل يستلزم اقامة حاجز بين القوة المبدعة مما كمن فيها تذكارا وتنسيقا ، علما بالاستقراء بالحس الباطنى ، وبين قوة التعبير تصويرا وتلوينا وتنغيما . وفى هذا الفصل من الجهد مالا يدركه الا من يعانيه ، ولايعانى هذه المشقة كل من يقتحم الترجمة اطلاقا ، فان من الترجمة مالا تتعدى الاقتدار على النسخ ، وليس هذا النوع ما نعنى ، فالمترجم الذى ينقل كتابا يبحث فى صناعة أو مسألة اقتصادية لا يكون عمله اذا هو امتلك ناصية اللغتين الا عبارة عن كتابة ما سطرته الريشة من الشمال الى اليمين بكلمات يخطها القلم من اليمين الى الشمال ، ولمثل هذا العمل قيمته ولا نكر ، غير أنه جد بعيد عن مجال البيان الأدبى ، وليس فيهغير أثر الجهد والاطلاع والدقة ، اذ لا يمكن أن يتضمن شيئا من شخصية المترجم الأدبية .

شتان اذن بين من يترجم ومن يسلخ انشاءه عن تفكيره ليكون هيكلا سويا من البيان تحتله روح مؤلف مبدع فنان » .

ومهما يكن قيمة هذا الرأىفان فيه عنصرا منالحق فى بيان منحى الترجمة عند أديبنا . اذن فلنا أن نتساءل — عن العناصر التى تكافأت بين هذين الأثرين البيانيين وبين نفس المترجم ، حتى كبد نفسه جهد استكات ما فيه

من القوة المبدعة ، وعمل راضيا على اعارة بيانه بلغته لتفكير غيره ؟

ان فى الاجابة على هذا السؤال حل مشكلة ترجمة أديبنا لهذين الأثرين دون غيرهما من تراث الأدب والفكر الغربى !

أما « الاعترافات » فهى قصة حب « الفريددى موسيه » لـ « جورج صاند » وهى تمتاز بعمق الاحساسات وزخور المشاعر ، ولكن فكرتها وخيالها ضعيفان ذلك أن « الفريد دى موسيه » كان « رومانيا » يغلب شعوره وعقله واحساساته تفكيره ، ومن هنا كان لايقدر على التحليق فى أجواء الخيال ٠٠ وهذا الطابع الذى يسم « الاعترافات » هو الذى تجاوب مع نفس المترجم ، ذلك أنه من طراز المؤلف فى طابعه الشخصى ٠

هذا الى أن القصة وان لم يكن لها مقام يذكر فى تاريخ الفن القصصى ، فان أديبنا المترجم فتن بما فيها من احساس صادق ووصف جميل ، هو كل ما للاعترافات من ميزة ٠ ومن هنـا تجد أن المترجم نـزل عن بيانه لموسيه راضيا ٠ ذلك أن الصور والاحساسات التى منها توشيعه فى كتابه قريبة من نفس المترجم ليست غريبة عنه ، فهذا موسيه يرى مع فليكس فارس أن داء العصر ــ الذى حاول موسيه أن يصوره فى مستهل كتابه فأخفق ــ نتيجـة للمدنية الآلية ٠ وهـذا الداء ظاهرة من ظواهر اليوم فى جيل شـباب هـذا الشرق العربى ٠٠٠ ومن هنا أعتقد أن المترجم رأى فى الاعترافات علاجـا أدبيا لداء العصر ٠ ومن هنا نرى أن فليكس فارس لم يترجم كتابا بترجمة « الاعترافات » انما وجد فى الفريددى موسيه من يعبر عن احساساته وأفكاره تعبيرا صادقا فى « الاعترافات » فنقلها للعربية وكأنه ينشئها من نفسه ٠

اذن فليس لنـا أن نعيب على المترجم نقله كتاب « الاعترافـات » الى العربية ، مهما كان رأينا فى الاعترافات ، ذلك أن الأفكار والاحساسات المبثوثة فى « الاعترافات » تنبع من صميم نفس المترجم ٠ فكل اعتراض عليهـا اعتراض على طبيعة بشرية !

أما كل مايمكن أن يدار من البحث حول ترجمة الاعترافات فهو مقـــدار خصيب الترجمة العربية من روح الأصل الفرنسى ، ونحن نعتقد آعتقادا أوليا أن المترجم مهما يكن مقدار تصرفه فى الترجمة ، فان روح الاعترافات فى أصلها الفرنسى لا شك قوية واضحة فى الترجمة ، ذلك أنها لا تنزل من المقدرة على الترجمة وانما تنزل من روح المترجم .

أما كتاب « زارازوسترا » لفردريك نيتشه ، فان بعض الصعوبة يبـدو للنظر اذا حاولنا أن نثبت وحدة المزاج بين الفيلسوف الألمانى والمترجم العربى ، ذلك أن المؤلف مشهور بتجديفه والمترجم مؤمن مشهور باغراقه فى التدين ... وأين الالحاد من الايمان ؟

ولكن لو نظرنا للبواطن ، فاننا نجد وحدة فى المزاج بين المؤلف والمترجم ، هذه الوحدة تقـوم على الاغداق والطبيعة الفنية ، ذلك أن نيتشه فلسـفته ليسـت نتيجة لقريحة فلسفية انما هى تجربة الدنيا أملت على طبيعته الفنية ما أملت ... ومن هنا كان نيتشه فنانا أكثر منه فيلسوفا . وروحه الفنية قديمة ، وللطابع العبرى نتيجة ، لتأثره بالآداب العبرية التى تبحر فيها . وهذه الروح السامية Semitischen هى التى أخذ بها المترجم ، بما فيها من الحقائق ازاء الوحدة المتجلية للكون فى روح الفيلسوف الفنان . ومن قبل التفت الأديب الناقد عباس محمود العقاد فى دراسة سريعة له للمتنبى الى أوجه الشبه بين نيتشه والمتنبى ، ورأى لهما فلسفة فى الحياة واحدة ، تتناول سننها وصروفها ، ولا تتناول مصادرها ومصائرها . ولقد وقف العقاد وقتئذ حائرا فى تفسير أوجه الشبه بين شاعر العرب الكبير ومفكر ألمانيا وفنانها الكبير ، وهو لو ذهب من ناحية الطبيعة الفنية يعلل أوجه الشبه بين الرجلين مستعينا بالعوامل التى تكافأت مع هـــذه الطبيعة ، لكان نجح فى بحثه أضعاف ما نجح .

مضى صديقنا فليكس فارس يترجم عن نيتشه كتابه ، مأخوذا بهـــذه الروح ، ونحن نظلم أنفسنا ونظلمه ونظلم الحقيقة اذا ذهبنا نقارن بين كتاب

زارازوسترا فى أصله الألمانى وبين ترجمته العربية ، لأن أديبنا المترجم رجل أنصب تفكيره فى بيانه عن طريق الاشتراك بين العلة والمعلول ... ومن هنا كانت ترجمته سلخ لتفكيره عن انشائه ـ كما يقول هو ـ ليكون انشاؤه هيكلا سويا من البيان تحتل روح مؤلف مبدع صاحب بيان وفن كفردريك نيتشه . ولما كان التسلخ غير مستطاع فى كل الحالات كانت أفكار المترجم تتسرب الى تفكير نيتشه فتختلط به أو تجعل مفهوم كلامه ينحرف بعض التحريف حتى يجوز المكافأة لنطق المترجم ، وآثار هذا الانحراف جلية فى الترجمة ، فى صورة صرف ، وطورا فى صورة تفسير وتأويل . ومن هنا كان لنا أن نعتبر الترجمة تحمل طابعا شخصيا يتصل بالمترجم ، لا عند بيانه فحسب بل يتكافأ ومنطقه الى حد كبير .

ولا أدل على هذا من تصرف المترجم فى كلام نيتشه وتأويله وتخريجه عباراته تخريجا يبعدها كل البعد عن مفهوماتها .

يقول نيتشه فى فصل « بين غادتين فى الصحراء » على لسان « زارازوسترا نشيدا يستهله بقوله :

ان الصحراء تتسع وتمتد فويل لمن يطمح الى الاستيلاء عليها !

ياللمهابة !

ياللبداية تليق بمهابة صحراء افريقيا !

تليق بأتبد أو نذير يهيب بالناس الى مكارم الأخلاق .

انها لروعة لم تسلط عليكما يا صديقتى عندما أتيح لى أنا ابن أوربا أن أجلس عند أقدامكما تحت ظلال النخيل .

حى على الصلاة ! »

فهنا « أسد الصحراء » رمز « للنبى » رمز « لانبعاث الفضائل العليا وتمردها على الجحود والتضعضع فى الحياة ! ... و « سلام » رمز « لحى على الصلاة ! » .

هذا ما يقرره صديقنا فى مستهل الترجمة ، ولو ذهب لتدعيم تأويله الى عالم أخصائى فى فلسفة نيتشه هو الدكتور « روبرت رينجر » أستاذ الفلسفة بجامعة فينا ـ الذى يظهر أنه يوافق صديقنا المترجم بعض الموافقة فى تأويله ـ ان صح ما نقله المترجم عنه ! ...

ولكننا لو راجعنا الدكتور « رينجر » وخاصة مجلده الضخم عن نيتشه ، فاننا لا نجد وجها فى كتاباته يتفق مع تأويل أديبنا النابغة فليكس فارس .

ومع هـذا فرأى الدكتور رينجر « لايقدم ولا يؤخر فى الموضوع ، ذلك أننا نجد تفسير هذه الرموز جلية فى كتاب « زارازوسترا » من مطالعة النشيد فى ضوء روح الكتاب عامة . ونحن نقدر أن « أسد الصحراء » رمز للعقـل الانسانى الطموح الى نيل حريته وبسط سيطرته على حياته ، أما الصحراء فنفهمها على أنها الحياة المتحررة . أما صرخة الأسد أمام غادات الصحراء فهى صرخة الارادة فى الانسان الطموح لنيل حريته ، وغادتى الصحراء ، هنا هما فضائل الحياة ، ولكن أى حياة ؟ ... نرجع * الحياة المستعبدة .

« والبقية فى العدد القادم »

اسماعيل أحمد أدهم

« المحـرر »

* هكذا فى الأصل والصواب « نرجح » ليستقيم المعنى .

« المحـرر »

١٣ ـ هـكذا تـكلم زرادشت

ترجمة الأستاذ فليكس فارس *

ـ ٢ ـ

ان نيتشه نفسه يوافقنا على هذا التفسير ، فهو يقول ص ١٧ من الترجمة العربية :

« وهنالك فى الصحراء القاحلة (أعنى صحراء الحياة القاحلة) يتم التحول الثانى فينقلب العقل أسدا لأنه يطمح الى نيل حريته وبسط سيادته على صحرائه ... !

وفى هذه الصحراء يفتش عن سيد ليناصبه العداء كما ناصب سيده السابق ، فهو يستعد لمكافحة التنين (الواجب) والتغلب عليه » .

ولست أدرى كيف غفل صديقنا المترجم عن هذا مع أن قلمه جرى به فى الترجمة ؟؟ وكيف تغافله الدكتور « روبرت رينجر » ان صح ما ينقله صديقنا المترجم عنه .

أما الفقرة الأخيرة من النشيد ، والتى يجد فيها المترجم سندا لتأويله على زعمه ، فهذه الفقرة لا تؤيده فى رأيه بعد أن وضح التفسير الصحيح وانما هى تؤيدنا فى تفسيرنا الذى ذهبنا اليه .

أما ترجمة عبارة (سلاه) (حى على الصلاة !) ففيها نظرة ، ذلك أن نيتشه كان اخصائيا فى الآداب العبرية . ومعروف فى الأدب العبرى أن لفظة (سلاه) ترد فى أواخر الأناشيد ، والدليل على هذا قائم فى سفر الأناشيد فى

---

* الرسالة : العدد ٢٢٧٩ ، ٧ نوفمبر ١٩٣٨ ، ص ١٨٣٧ ومايلى .

العهد القديم وقد ترجم الى (سلاه) عربيا فى كلا الترجمتين اليسوعية والأمريكية . هذا الى أن نيتشه نقلها كما هى الى الألمانية واختتم بها عبارات أناشيده . وظلت على نصها العبرى فى جميع التراجم مع ظهور مفهومها فى اللغة العبرية للجميع ، اذا فليس هنالك وجه لأن يذهب المترجم ليفسرها بأن نيتشه يقصد بها (حى على الصلاة !) .

أما تقدير الدكتور (روبرت رينجر) فلا قيمة له ، ذلك أنه يعرف عن نيتشه أنه متصل بالآداب السامية ، فلما وجد تفسيرا للكلمة فى العربية وافق المفسر فى رأيه ، وهو لو درى أن نيتشه كان وقوفه مقصورا على آداب العبريين ، لعلم أن مفتاح الكلمة فى لغة العبريين وليست فى لغة العرب ، ومن هنا كان له أن يرفض تفسير المترجم !

وهنالك فى التمهيد الذى قدم به صديقنا المترجم مآخذ كثيرة نحصر الكلام هنا على أهمها وأكثرها مجانبة للواقع .

يقول المترجم :

(يريد نيتشه خلق الانسان المتفوق ـ يعنى السبرمان ـ جبارا كشمشون وشاعرا كداود ، وحكيما كسليمان . فهو يكلف الطبيعة مالا قبل لها به ويطمح الى ايجاد جبابرة لايصلحون لشىء فى المجتمع لأن الحيوية لا تنصرف من مختلف نوافذها الجسمية فى آن واحد دون أن تقبض على صاحبها لتوقفه من سلم الارتقاء على مرتبة معلقة بين الاعتلاء والانحطاط فيكون منه لا الانسان المتفوق بل الانسان « التافه » القصير الحياة والقاصر فى كل عمل باشره .)

وهذا الرأى يصح ولكن اذا كانت القوة الحيوية فى الأحياء لا يمكن زيادتها فيهم حتى يكون من تصرفها من مختلف نوافذ الحياة مايجعل الحى يقف فى مرتبة التفوق من سلم الارتقاء . من هنا لا يصح هذا الاعتراض على نيتشه ، ذلك أنه يقيم فكرته فى مجىء السبرمان من ازدياد القوى الحيوية عن طريق ترك المجال للتنازع للبقاء فيبقى القوى الأصلح . وتعمل سنة الانتخاب

على تثبيت صفة القوة فى سلالات هذا القوى الذى خرج منتصرا من معمعة التنازع على البقاء ٠

يقول المترجم :

(من تبصر فى أحوال الناس وطرائقهم فى الحياة ، لابد له أن يسلم أخيرا بأن لكل شخصية حياتها بما كمن فى حوافزها ولكل شخصية ميتتها بمـــا خفى من أدواء جسـمها وعلل ارادتها وبما وراءهـا من مقدمـات وحولها من نتائج) ٠

وهذا الرأى فكرة أولية يؤمن بها صاحبها فليكى فارس وتدور من حولها آراؤه فى الشرق والغرب ، وهذه الفكرة فيها عنصر من الخطأ ، وموضع الخطأ عدم ملاحظته العوامل والمؤثرات الطبيعية والاجتماعية التى تترك أثرا ثابتا فى فطرة الأحياء يتكافأ مع حوافزهم الطبيعية ٠ وقد جلينا فى سلسلة مقالاتنا المدرجة على صفحات (الرسالة) عن الغرب والشرق كيف تنزل جميع آراء صديقنا من هذه الفكرة الأولية ، وشرحنا أوجه الضعف بتفصيل فيها ، فلا داعى هنا للافاضة ٠

يقول نيتشه :

(ان مافطرنا عليه هو أن نخلق كائنا يتفوق علينا ، تلك هى غريزة الحركة والعمل ٠

ويعلق على هذا الكلام المترجم بقوله :

(ما هذه الفطرة التى يراها نيتشه رافعة الانسان الى التفوق على ذاته وأنساله الا حـافز الحب وفى أعمـاقه غريزة الانتخاب تجتذب الزوجين الى اتصال يشدد أحدهما فيه ماوهن فى بنية الآخر ٠)

وهو فى تفسيره هذا وتعليقه يحمل نيتشه أفكارا لم تمر بخاطره فضلا عن أنه يخالف العلم الحديث بمقدراته ٠

يقول نيتشه ان غريزة الحركة والعمل فى الحياة تعمل لخلق كائن يتفوق على أبويه ، وهو فى هذا يماشى فكرة أن التورط مدفوع للارتقاء ، فاذا كانت الحياة هى الحركة والعمل ومجبولة على الارتقاء ،فاذن كلنتاج الحياة يتفوق على أصله • وهذه فكرة مستقلة بذاتها عن فكرة المترجم حين يقول : ان حافزة الحب بما فى أعماقها من غريزة الانتخاب الزوجى يجذب الزوجين الى اتصال يشدد أحدهما فيه ما وهن من بنية الآخر •

ومع هذا ففكرة المترجم واهنة لو نظرنا اليه من ناحية العلم البيولوجى ، ذلك أننا نعرف من بحوث الأستاذ جوليان هكسلى المعروف أن المظاهر الخارجية فى الحياة وخصوصا الصفات « النفسية » وعلى وجه خاص الحب لا يتعدى أثرها « احكام الروابط النفسية بين الأحياء بعد أن يهبط الميل الفسيولوجى الى درجة العدم » • من هنا لنا أن نقول ان حافز الحب مهما كان له من الأثر فى احكام الروابط النفسية بين الأحياء فانه لا يتعدى دائرة المظاهر الخارجية للحياة ولا يصل بتأثيره الى العالم الداخلى • فاذن رأى صديقنا المترجم يخالف مقررات العلم البيولوجى الحديث وأمانة البحث تضطرنا ان نقول ان بعض الباحثين الى الآن لا يزالون يحملون بعض الظاهرات الطبيعية فى التناسل على الصفات « الروحية » ذلك أن هذه الفكرة بقية من آثار الرأى العامى الشائع فى أن للمظاهر الروحية أثرا فى تكوين الجنين • ويستحسن أن يراجع المترجم بحوث الأستاذ جوليان هكسلى فى هذا الموضوع •

ومن هنا نرفض كل ما نقله المؤلف من فصل (منابت الأطفال) من كتابه (رسالة المنبر الى الشرق العربى) مقدرين أنه لا صلة بينها وبين الأبحاث العلمية الحديثة فى البيولوجيا •

يقول المترجم :

(ان الدين الذى يهاجمه نيتشه انما هو صورة لأصل شوهها الغرب) •

وهذه الفكرة تدور فى كلامه ، ذكرها فى كتابه (رسالة المنبر) مرارا ورددها فى مناظرته معى عام ١٩٣٧ وجاء يكررها على صفحات (الرسالة) أخيرا ،

وها هو ذا اليوم يذكرها فى تمهيد يقدم به ترجمته لكتاب زارازوسترا • ومع كل هذا فالفكرة خاطئة فالغرب لم يشوه الدين الذى أخذه من الشرق ، وانما كل ما فعله ، انه جعله يتكافأ مع طبيعته الحيوية الانسانية فأسبغ عليه صورا ليست منه ، ولكنها من طبيعته ، فكان من ذلك صورة للدين تغاير الصورة التى هى عليها فى الشرق •

اذن فلتعبير بأن الغرب شوه الدين تعبير خاطىء ، وصحة التعبير أن يقال ان الدين الذى أخذه الغرب عن الشرق كيفه على حسب طبيعته حتى يقبله ، وهذا التكييف ان اعتبر تشويها فى نظر المترجم هو فى الواقع خلع للثوب الغيبى عن الأديان وجعله انسانيا !

يقول المترجم :

(ان الدين قد أراد للانسان تكاملا روحيا يهيئه الى ادراك باريه وراء المحسوس فى حين أن نيتشه ، وقد أنكر ما لا تقع الحواس عليه ، أراد أن يفلت الانسان من حدود انسانيته على هذه الأرض فيجعلها جنة خلد يستوى عليها بجبروته الها •••)

ونحن نقول :

(ان نيتشه لم يفعل أكثر مما استلزمته عقليته الآرية وعقله الانسانى المتحرر من تقاليد الماضى ، وهو لم يحاول أن يجعل الانسان يفلت من حدود انسانيته بل عمل أن يرد الانسان لحقيقته فى عالم الطبيعة بعد أن حاولت الأديان أن تفلته من حدود الطبيعة وتجعله خاضعا لما وراء الطبيعة ، حتى أصبح الانسان حيوانا ميتا فيزيقيا) •

ان وجهة النظر تفترق من اعتقاد ثابت بالغيب أو بانكار لها وايمان باليقين الواقع ، ومن هنا فالفرق بينى وبين صديق المترجم أنه رجل غيبى وأنا ضد الغيبيات على خط مستقيم •

والناحية الغيبية عند صديقى هى التى جعلته ينكر التطور كحقيقة بيولوجية اذ قال :

(ان المخلوقات كلها فى سلسلة الوجود لا تملك الانعتاق من حدود أنواعها مهما كرت القرون وتعاقبت الأجيال ، لا يمكن للجماد أن يفلت من مملكته الى مملكة النبات ، ولا للنبات أن يجتاز حدود مملكة الحيوان ولا الحيوان ، ان يجتاز مملكة الانسان .

لك . كان الذاهب فى طلب انســـان يتفوق على الانســنية كالمحــاول استنبات الشجرة حيوانا أو استبدال الحيوان انسنا .

لقد كرت القرون على مبدأ التاريخ الذى نعلم وعلى مالانعلم من حقب كرت ما وراءه ، والانســـان لم يــزل هــذا المخلوق الدائر أبــدا ضــمن حلقة انسانيته) .

ويؤسفنى أن يرجع صديقى فليكس فارس عن أفكار عصره القهقرى الى أفكار القرون الوسطى .

يقول أمين الريحانى فيلسوف الفريكة فى خطاب لصديقه وصديقى فليكس فارس على صفحات المقتطف :

(ألا أن فليكس لصديق عزيز قديم . وقد طالما ترافقنا فى جادات العقل والروح واتفقنا ، بل كنا دوما فى طليعة الحملات حملات الحرية والعلم ، على معاقل الظلم والظلام .

وانى لأرى فليكس اليوم فى غير تــلك الطـــلائع والحمــلات ، أنى أراه اليوم واقفا فى المؤخــرة وهــو يتلفت الى الوراء ويجنح بعض الأحــايين الى جادات لا أثر فيها للعلم الحديث ، وللنزعات الفكرية الحرة .. !)

وانى وان كنت أوافق فيلسوف الفريكة فى الشطر الثانى من كلامه عن

صديقى فليكس ، فاننى لأشك فى صدق الشطر الأول منه ، فى وقوف صديقنا فليكس فى طايعة حملات العلم ، ذلك أننى لاأتصور انسانا يقف فى طليعة حملات العلم ولو قبل الحرب العظمى ويكون منكرا للتطور ٠ لقد كان فليكس فارس فى طليعة حملات الحرية فى سوريا قبل الحرب ، ولكن لم يكن فى طليعة حملات العلم ٠ هذه حقيقة يجب أن نعرفها ٠ ن كانت للصداقة واجباتها فان٠ للحقيقة حقوقها ٠

بالأمس كنت أقلب بين يدى كتابا عن نظرية التطور عند القدماء لأوتو فولنجر الكاتب الألمانى المعروف ٠ وقد جمع مؤلفه فى القسم الثانى منه كل ما قاله كتاب العرب فى موضوع التطور ٠ واليوم أنتبهت فاذا بصديقى فليكس يرى التطور ويتصوره بالصورة التى جعله عليها اخوان الصفا وابن مسكويه منذ قرون ٠ فيذهب للرد عليهم جانحا الى صور من التأمل والتخيل أبعد ما تكون عن أساليب العلم والعلماء ٠

لا شك عنــدى أن صــديقى فليكس يســير فى المؤخــرة من الزمن ، يعيش بعقله فى عصر سابق لقيام النهضة الحديثة ٠

ان الشخص الذى يتحدث عن المواليد الثلاثة وعوالمها وعن عدم امكان الجماد أن يفلت من حدود عالمه الى عالم النبات ، وعن عدم امكان النبات أن يفلت من كونه الى مملكة الحيوان ٠٠٠ انما هو شخص يعيش بأفكاره فى العصور الوسطى ، ونحن لانرضى بمثل هذه الحياة لصديقنا ، ولكن ليس بيدنا من أمر ! ٠٠٠

يقرر الصديق فليكس أن كر القرون وتعاقب الأجيال لا يمكن النوع من الانعتاق من حلقة نوعه ٠٠٠ فكأنى بالصديق أولا : من الذين يتصورون النشوء والتطور يجرى لطول الآماد وكر القرون وتعاقب الأجيال ٠ ثانيا : انه من الذين لم يقفوا على المباحث الحديثة فى التطور وخصوصا تجـارب

« مورغن » و « مللر » و « جوهانسن » حتى أنه يكرر القول بعدم امكان النوع ان ينعتق من حلقة نوعه .

أما عن التصور الأول فقد نبه الى فساده من قبل « شارلس روبرت داروين » في كتابه أصل الأنواع ، اذ قال في الفصل الرابع (ص ٢١٨ من الترجمة العربية ، طبعة أولى و ج ٢ ص ٤٠ من الطبعة الثانية ـ ترجمة صديقنا اسماعيل مظهر) مانصه :

(ان كر الصباح ومرالعشى ، ومضى الأزمان المتتابعة لايحدث في الانتخابلطبيعى أثرا ما ايجابا أو سلبا . ولقد اضطررت الى التكلم في هذا المبحث لأن بعض الطبيعيين أيقن خطأ بأنى أعتقد أن لمضى الأزمان وترادف العصور ، الأثر الكلى والجولة الواسعة في تغيير صفات الأنواع ، على قاعدة أن صور الأحياء عامتها كانت ممعنة في تغاير الصفات بتأثير سنة طبيعية مؤصلة في تضاعيف فطرتها . بيد أن مضى العصور وتلاحق الدهور لا يتعدى أثرها تهيئة لظروف ظهور التغايرات المفيدة للكائنات الحية وانتخابها انتخابا طبيعيا واستجماعها ثم تثبيتها من طبائع العضوية ، ولا جرم ان لذلك أثرا بينا ، غير أنه بعيد عما يتوهمون ، كذلك يعد مضى الوقت طبائع الكائنات الحية من حيث تأثيرها الآلى ، الى قبول تأثير الحالات الطبيعية قبولا مباشرا .

لقد كان صديقى اسماعيل مظهر يرد على جمال الدين الأفغانى مزاعمه في هذا الموضوع بنفس هذا الكلام منذ خمس عشرة سنة . واليوم يدور دولاب الزمن ، وأقف أنا من سيره أعيد كلام صديقى في تصحيح مزاعم الصديق فليكس .

أما عن الأمر الثانى فصديقى فليكس يظهر تماما أنه لم يقف على حقيقة البحوث التطورية الحديثة ، وهو قد ظن أن الخلاف الذى نشب في أوائل القرن العشرين بين مدرسة لامارك ومدرسة داروين ومدرسة ويزمان دى فريس حول مجرى التطور ان دل على شىء فانما على أن نظرية التطور واهنة .

والواقع أن التطور اليوم خرج من حدود النظريات وأصبح حقيقة أولية فى علم الأحياء ، وان كان هناك من خلاف فهو حول تفسير التطور والعوامل والمؤثرات التى تدفع اليه ٠

وليس من شأنى هنا أن انقل للصديق فليكس آخر الآراء الحديثة فى تفسير التطور ، فليس خلافنا معه على التفسير انما على التطور نفسه ، فأن الصديق فليكس ينكره كحقيقة علمية وهنا موضع الافتراق بيننا ٠

وأنى وان كنت من غير المشتغلين بمباحث الأحياء فان وقوفى على مباحثه وقوفا تاما يتسمح لى أن أقول مع شكسبير اننى مستعد لدفع ألف أسترلينى لمن يثبت ولو من وجهة نظرية أن التطور ليس حقيقة علمية ! ٠٠

انى مستعد لدفعها وبعد ذلك أعلان افلاسى وكسر قلمى ٠٠ كما قـال فى مسألة مماثلة من قبول جوجول ٠

وذهب صديقى فليكس الى الخلط بين الالحـاد والعـدمية بين Athié و Nihilism ، فهو يقول : « الملحد هو الذى يرى أمامه ووراءه العدم والزوال » وهو فى ذلك يوافق الأديب الناقد الأستاذ عباس محمود العقـاد رأيه فى أن « الملحد من يجحد الحياة وهو من هنا يريه أن يقول ان نيتشه نظرا لأنه لـم يجحد الحياة » فهو مؤمن !

غير أنى أرى أن هذا الرأى فى الالحاد توسع فى فهم معناه الى أكثر ممـا يحتمله معنى لالحاد ، فأن الالحاد عندنا « الملحدين » حالة سلبية بالغيبيات ، وناحيتها الايجابية اعتبار اليقينيات أساس المعرفة٠

وأظن أن هذا الرأى يتسق مع مفهوم الالحاد أكثر من رأى الصديق فليكس وفكرة العقاد ٠

وبهذه المناسبة أحب أن ألفت نظر الصديق فليكس الى ذلك الحديث الذى جرى منذ شهرين تقريباً على المائدة فى داره بيفى وبين الصديق الدكتور

حسين فوزى والدكتور محمود عزمى وأديب حلب سامى الكيالى ، وكيف انتهى بنا الحديث الى أن الالحاد حالة غير حالة العدمية .

ومن هنا لا أجد بدأ لرد فكرة اعتبار الالحاد والعدمية وجهتين من النظر لا تختلفان .

العدمى هو الذى جحدته حياته فجحدها ، وكثير من الملحدين عدميون ، ولكن هذا ليس بدليل على أن الالحاد والعدمية مظهران من حالة واحدة .

هذه ملاحظات سريعة على التمهيد ، نوطىء بها الكلام عن نيتشه وفلسفته وقيمة تفكيره فى عالم الفلسفة وآثرها فى المانيا .

(أبو قير)　　　　　　**اسماعيل أحمد أدهم**

١٤ ـ فيض الخــاطر *

احمد أمين

وهذه مقالات بعضها نشر فى مجلة « الرسالة » وبعضها نشر فى مجلة « الهلال » ، والبعض الأخير لم ينشر فى هـذه ولا تلك ، جميعهـا كاتبهـا أحمد أمين الأستاذ بكلية الآداب بالجامعة المصرية ، فى كتاب اجابة لدافع غريزة حب البقاء ، لأنها ـ مجموعة ـ أدل منها متفرقة ، وفى كتاب أبين منها فى أعداد ٠

والاستاذ أحمد أمين من كبار المؤرخين المعاصرين فى العربية ، يدين له تاريخ الحياة العقلية فى القرنين الأول والثانى للهجرة بأحسن ما كتب فى دراسته من سبل التحقيق فى التاريخ ٠ غير أن كتابة الرجل وان ظهـرت عليها مسحة من التدبر العلمى فى استقصاء الأسباب وربط النتائج لها كمظهر تحليلى ، فان التقرير دون التحليل هو طابع دراساته ٠ ولكن تقرير الحوادث والوقائع عنـده خاضع لمحكمة النقـد العليا التى تستنزل أولياتها المنطق التاريخى ، ومن هنا جاء ما لدراسات الرجل من قيمة ٠

والرجل يمتاز بكل سمات العالم فى بحثه ، من سلامة النظر وسـعة الاطلاع والنزاهة وهدوء الطبع ٠ غير أنه ينقصه التحليل فى عمقه ٠ وطابع التقرير يوقفه كثيرا عند ظواهر الأشياء دون أن يستجلى بواطنها ٠ ولا أدل على ذلك من نظرة سـريعة لموضوعات مقـالاته التى نشرها بعنوان « فيض الخاطر » ، فهو فى المقال الأول يتكلم عن « الرأى والعقيدة » ويرى الرأى

---

* الرسالة : ٢ يناير ١٩٣٩ ، ص ٤٢

شيئا والعقيدة شيئا آخر ، وهو يذهب فى كلامه موليا وجهة من النظر تذكرنا بوجهة الفنان توفيق الحكيم فى المقال الأول من كتاب « تحت شمس الفكر » .

يرى الأستاذ أحمد أمين مكان الرأى الدماغ ، أما العقيدة فمكانها القلب. والواقع أن هذه التفرقة اعتبارية محض ، فضلا عن أن القسمة غامضة ، فنحن لا نعرف من القلب معنى غير الشعور والاحساس الباطنى ، ومثل هذا الشعور والاحساس الباطنى ليس الرأى ببعد عنه . وكم من رأى هو وليد الشعور الباطن والاحساس الداخلى .

وفى هذا المقال يرى الكاتب أن الايمان بالشىء يستتبع العمل على وفقه لا محالة ، غير أننا نلاحظ أن الايمان شىء والعمل شىء آخر ، وليس الايمان بالشجاعة أو الكرم من الأسباب التى تجعل المرء كريما أو شجاعا ، فالكرم عادة وخلة تغلب على الطبع ، والشجاعة قوة للتغلب على المكاره مردها النفس ، وليس للعقيدة دخل فيها ، وان كانت العقيدة تتلون بها .

وفى المقال الثانى تكلم الكاتب عن « الكيف والكم » ويقدر أن تقدير الأشياء بالكم شىء يرتبط بالطفل فى نشأته والأمـة فى طفولتها . ولما كان كل انسان مر فى طور الطفولة ، والأمم جميعها مرت بهذا الطور ، لهذا علق بالذهن الانسانى تقدير الأشياء بكمها . وهذا كلام صحيح ولكن يغلب عليه التقرير دون التحليل ، لأن التحليل يستلزم النظر فى أسباب ارتباط تقدير الأشياء بكمها بطور الطفول عند الانسان .

وفى المقال الثالث عن « صديق » تجد الكاتب يولى وجهـة من التقرير للأمور ، فيبدع فى عرضه وتصويره ، ولكنه لا يتناول ببحثه وجه تحطم صديقه من التناقض الذى فى نفسه . هذا ... وهل يمكن أن يوجد انسان ليس لـه وحدته النفسية الا ويكون منحلا شخصية الى شخصيات ، واذن كان الوجه التحيى فى هذا الموضوع أن يتناول الكاتب ببحثه تداخل الشخصيات التى انحل

اليها شخص صديقه ، ويبين أثر هذا التداخل فى ايجاد الاضطراب فى نفسه حتى انتهى الى تحيطمه ٠

وفى المقال الرابع كلام عن « أدب القوة وأدب الضعف » ظاهره جميل ، ولكن أدب الضعف الذى يلمسه الكاتب فى الأدب العربى أليس صورة صادقة من الحياة العربية ؟ اذن ماذا يطلب الكاتب ؟ أيريد من الخراف أن تلبس جلد الأسود ؟ هذا يخرج بالمسألة عن الصدق والصدق أساس المسألة عند الكاتب ٠٠٠٠

أظن هذه أمثلة وان كانت سريعة موجزة خطوطها الا أنها كافية لتثبت أن الكاتب يقف عند حد التقرير فيما يكتب ٠ لكن سلامة النظر وسعة الاطلاع وهدوء الطبع تجعل التقريرات التى يقررها الكاتب تتسم بميسم الصدق والواقع فى العموم ٠ وهذا لايمنع أن يتسرب فى بعض الأحيان بعض الخطأ الى تقريرات الكاتب ، غير انها قليلة فى المجموعة ، نذكر منها قوله ان العالم خاضع للمنطق ، وأن له غرضا يسير اليه وليس يسير حسبما اتفق ، وانه محكوم بقوانين ثابتة لا تتغير ٠

أما كون العالم محكوما بقوانين ثابتة لاتتغير فهذا صحيح ، وكينونه خاضعا للمنطق صحيح ، أما أن يستخلص من ذلك أن العالم له غرض يسير اليه وليس يسير حسبما اتفق فهذا مما لا نوافق الكاتب عليه ، فيصح أن يكون العالم تسائرا حسبما اتفق وليس له غرض ، ومع ذلك تراه خاضعا للمنطق محكوما بقوانين ثابتة لاتتغير ٠

أما بيان ذلك فقد استوفيناه فى بحث سابق منشور بعدد أغسطس ١٩٣٧ من مجلة الامام وفى مقال كتبناه بعدد مارس سنة ١٩٣٨ من مجلة المقتطف ٠

والكاتب يمتاز أسلوبه باشراق الديباجة ودقة التعبير ، غير أن أسلوبه ينقصه السرعة والهزة التى تجذب النفس ، فمن هنا لايمكن اعتباره أسلوبا أدبيا ٠

والكتاب فى المجموع دراسات قيمة تمتاز بوجه عرضها للموضوع الذى يبلغ به الكاتب احيانا منزلة الجـودة الفنية ، نذكر من هذه الموضوعات « سلطة الآباء » و « من غير عنوان » و « منطق اللغة » .

أبو قير

اسماعيل احمد ادهم

١٥ ـ مباحث عـربية

تأليف الدكتور بشر فارس *

هذه مجموعة مباحث فى شئون « عربية ، اسلامية » تجمع بين التدقيق الاجتماعى والتحقيق اللغوى ـ فى مسائل اجتماعية وأخرى لغوية ـ وفى مستهل المجموعة استطلاع لشئون جماعة مسلمة فى أقصى الشمال « فنلنده » • وقد نشر بعض هذه المباحث بالعربية هنا فى مصر كما نشر البعض الآخر بالفرنسية هناك فى باريس أو روما • غير أن كاتبها الباحث المحقق الدكتور بشر فارس جمعها فى هذا الكتاب بعد أن أجرى فيها قسطا من التهذيب ثم الحذف والزيادة • لأنه وجد فى نشر هذه المباحث بين دفتى كتاب ما يجعلها أدل منهـا وهى متفرقة ، وأبين منها وهى مشتتة•هذا وقد رجا صاحبها باصدارها أن يوطىء من حيث المنهج والأسلوب الأذهان لرسالته القيمة : « العرض عند عــرب الجاهلية » التى نال عليها اجازة الدكتوراه من باريس ، ونشرها بالفرنسية لأعوام خلت ، وهو اليوم يستعد لاخراجها فى اللغة العربية •

وهذه المباحث من جهة المنهاج متأثرة بأساليب البحث العلمى الوضعى لا تعرف مجالا للافتراض،فهى من هنا أقرب الى أساليب البحث العلمى الوضعى منها الى أساليب العلم البحت • ومثـل هـذا النهج من حيث أنه يعتمـد على تسليط النقد على الواقعات مع ردها الى مصادرها من طريق الوصف المباشر والاستتشهاد بالنصوص الصريحة مقدمة لابد منها للبحث العلمى البحث • أما عن النهج : فهو التحقيق فىالأصول والتدقيق فىالفروع قدر ما يسمح به الموضوع والرجوع الى المصادر والاشارة اليها فى الحواشى التى تجمع الى المراجــع

---

* الرسالة : ١٩ يونيو ، ١٩٣٩ ، ص ١٢٢٨ وما يلى •

والمصادر اضافات وتهذيبات شتى يستخدم فى سردها نظام الرموز والاشارات،
ومن هنا يمكن أن يقال ان منحى نهج الكتاب الطريقة الجامعية فى التأليف
وأسلوب الباحث علمى يمتاز بالوضوح والاشراق والتدقيق فى اختيار الكلم
مع شىء كثير من الصقل للعبارات • والكاتب بذلك يصون لغته من الأساليب
المبتذلة التى جرت العادة أن تدور على أقلام الكتاب فى هذا المصر من أدبــاء
العصـــر •

غير أنه كان من مظاهر التدقيق فى التعبير ، التدقيق فى اختيار الكلم ،
والتدقيق فى وضع المصطلحات العربية للألفاظ الفنية الافرنجية ، فان هذا التدقيق
الذى ينتهى به الكاتب ـ عادة ـ الى نتائج قيمة من أسلوب واضح دقيق ،
ووضع كلمات عربية تجرى مجرى الاصطلاح الافرنجى يخونه التوفيق بعض
المرات ، وله بعد ذلك جانب السعى المشكور • من تلك الحالات التى خانه
فيها التدقيق فى التعبير واختيار الكلم قوله « وتسليط النقد النافذ من جهتيه
الخارجى والباطنى ـ » ص ١٢ و ٤٢ من الكتاب • ومن المعروف أن كلمة داخل
تقابلها من الجهةالأخرى خارج ، كما أن لفظة باطن تقابلها لفظة ظــاهر ،
فيكون تعبيره وان دل على المعنى ، ضعيفا من وجهة السياقة اللغوية العربية
الخالصة • وقد استعمل بعضهم هنا فى مصر ومنهم الأستاذ أحمد أمين
أصطلاح النقد الداخلى والنقد الخارجى ـ ضحى الاسلام ج ٢ ص ١٣٠ ـ
١٣١ ـ وقد جاراه فى ذلك الأستاذ أمين الخولى ـ أنظر تعليقه على مادة أصول
من الترجمة العربية لدائرة المعارف الاسلامية ، م ٢ ص ٢٨٠ ـ وكان فى
امكان الباحث أن يجرى الكلام على هذا الوجه ، فذلك أدل على المعنى من جهة
وأقوم من الوجهة التعبيرية العربية الخالصة من جهة أخرى فضلا عن أنها
جرت على الأقلام ، فمن هنا اكتسبت قيمة المصطلح الفنى •

كذلك قوله : « الاعتماد على المشاهدون دون الفرض ، والتحقيق دون
التخيل » فهو لو قال : « الاعتماد على المشاهدة دون التخيل والتحقيق دون
الفرض » لاســتقام معــه المعنى والتعبير • ولقد جـرى قلم البــاحث بلفظة
« أسـلوب » فى بعض مواضــع من أبحاثه محمــلا اللفظة أكثر ممــا تحتمل

من حيث تدل على الطريقة أو النهج فى المكتابة أو التفكير • فكان من ذلك أن قال : « واذا بدا لك بعد هذا أن تعدل عن النقد الخارجى critique externe وهو النظر فى الأسانيد إلى النقد الباطنى critique interne وهو النظر فى الأسلوب » ص ٤٢ ، ومن المعلوم أن النقد الداخلى ينظر فى المتن ، والمتن ينقسم الى معنى وعبارة ، أو مادة وشكل ، أو فكرة وأسلوب ، فالعبارة أو الشكل شق يعرض له النقد الداخلى ، وليس بكل ما يعرض له (أنظر لفظة أسلوب فى لسان العرب) ومن هنا يبدو قصور تعبير الباحث عن أن يمد المعنى الذى فى ذهنه ظله على ما يلبسه من معنى •

ولقد جرى قلم المؤلف بلفظ سلوك تارة (ص ٥٦) وبلفظ أخلاقيات تارة أخرى (٣٦ ، ٦) مقابلا لاصطلاح morale فرنسيا ، والسلوك من حيث يفيد النهج يقابل bchaicour افرنجيا • أما اصطلاح morale فيفيد الآداب ؛ أما الأخلاق عربيا فتقابل ethique • واستعمال لفظ السلوك لأحد مشتقات المصدر morale تارة ولفظ أخلاق لمشتق آخر لنفس المصدر ، يوقع فى اللبس والاختلاط (راجع ص ٥٦ من الكتاب) • كذلك يعتبر الباحث كلمة « البصيرة » مقابلا لـ intuition ص ٥٧) ونحن نرجح لفظة «الحدس» لأنها فلسفيا كما جرت على أقلام فلاسفة العرب كابن سينا والفارابى تفيد معنى الانتقال دفعة واحدة من المبادىء الى النتائج ، وهذا ما تفيده اللفظة intuition اصطلاحيا ولغويا كما يستفاد من مراجعة معاجم اللغة الفرنسية

وثم عندك قول الكاتب : « ان للفظة الشرف مفادات متجاورة تارة ، متباينة أخرى » • ففى هذا التعبير لفظة التجاور تفيد أفرنجيا معنى synonyme أفرنجيا والقصور واضح فى التعبير العربى • فضلا عن أن التعبير غير مستقيم من جهة البناء اللغوى العربى • ولكى تتسق مفادات العبارة لابد من ابدال لفظة « المتجاورة » من الجملة بالمتشابهة ، لأنها أدل على المعنى وأكثر اتساقا فى الجملة •

وقد كان بودى أن أمر بكل هذا الذى ذكرته ـ لأنه ملاحظات لا يخلو من

أمثالها كاتب – ولكن تدقيق المؤلف وعنايته الظاهرة بالشكل، هي التي دفعتني لمجاراته في التدقيق • وبعد ففي موضوع المباحث مسائل تقف النظر، وموضوعات تستحق وقفة للتدبر، ففي المبحث الأول وهو عن « المسلمين في فنلنده » وهي رسالة نشرت في الأصل بالفرنسية في مجلة الدراسات الاسلامية بباريس (١٣ ص ١٩٣٤/٨/١) تجد الباحث يقول ان هؤلاء المسلمين من « الترك – التتر » الضاربين فيما وراء جبال أورال، وقد هجروها الى الشمال، وحلوا بفنلندة عقب الانقلاب السوفيتي في روسيا • وهو في قوله هذا يعتمد على ما رووه له، وما تحدثوا به اليه، دون أن يتعداه الى سبل التحقيق للتأكد من صحة أقوالهم • فنحن نعرف أن المصادر التركية تتحدث عن رحلة جموع من « الأتراك – المسلين » الى الشمال في القرن السادس عشر للميلاد، وأنهم نزلوا بلاد « الفنوا » – أنظر خير الله أفندي في دولت عليه عثمانية تاريخي ج ٦ ص ١٣٨ – ١٤٥ – فهل تحقق الباحث من أن مسلمي فنلندة الذين شاهدهم عن كثب ليسوا من نسل هؤلاء ؟ وأن قولهم بأنهم أتو فنلندة عقد الثورة الاشتراكية الكبرى في روسيا حقيقة تخلو من الريب ؟ هذه أسئلة خطرت بالذهن حين تلونا للباحث كلامه في صدد أصل هؤلاء •

ومسألة أخرى في هذا البحث، فالباحث يذكر أن جموع هؤلاء المسلمين الأتراك تنزل العاصمة ثم بمدينتي « تمثرى » و « توركو » وهو لم يذكر لنا شيئا عن المدينة الثانية وهل هناك صلة بين اسمها ولفظة «تورك» خصوصا أنهم على ما يروى من « الترك – التتر » • ولا شك أنه في فترة خمسة عشر عاما ليس في مستطاع هذه الجموع « التركية – التترية » أن تخلع على المدينة اسماً مشتقا ن أصول جماعتها، خصوصا وهم أقلية، واذن فللموضوع شأن أعمق من الذين نزلوا « فنلندة » بعد الثورة البلشفية في روسيا •

على أنه يظهر أن الباحث أخذ بجدة الموضوع فلم يتعمق في البحث، آية ذلك أنه يقول : « ان لغة التعليم عندهم هي التركية وحروف هجائهم هي الحروف « اللاتينية – التركية » التي وضعت وشاعت بأمر أتاتورك » – ص ٢٤ – وهو بهذا يستدل على أنهم صرفوا هواهم عن روسية الجنوبية (؟).

الى أنقرة ـ ص ٢٣ ـ ولكن لتصح له الدعوى حتى يصح له الاستنتاج ، والدعوى لابد لصحتها من التثبت من أن أحرف الهجاء التى يتخذونها هى الحروف « التركية ـ اللاتينية » التى أخذ بها الأتراك فى تركيا الكمالية ، وليست الحروف « التركية ـ اللاتينية » التى توافق عليها أتراك آسيا الوسطى والقوقاز والأورال فى مؤتمر تفليس عام ١٠٢٥ : (أنظر Soviet Commonism فى Sidny of Peatrice Webb ـ باب التعليم الوطنى ـ) • ذلك أن هنالك بعض الفروق الطفيفة بين أحرف الهجاء اللاتينية ، كما هى عند أتراك الجمهورية التركية وأتراك الاتحاد السوفيتى ، وهذا الفرق يظهر واضحا فى بعض الحروف التى تدل على حركات معينة ، وفى امكان الباحث بمراجعة هـذه الفروق أن يدلى برأى نهائى فى الموضوع •

على أنه بعد ذلك فى هذا الفصل استطلاعات اجتماعية قيمة تسبغ على البحث أهمية لا تنال منها هذه الملاحظات •

والمبحث الثانى عن « مكارم الأخلاق » وهى محاضرة فى الأصل ألقاهـا الدكتور بشر فارس عام ١٩٣٥ فى مؤتمر المستشرقين بروما باللغة الفرنسية ونشرها بمجلة الأكاديمية الوطنية للعلوم فى روما • وقد قام بترجمتها والتوسع فيها بعض الشىء فى الأصل العربى ، والبحث فى العموم دقيق فى أصوله ، ضارب الى التثبيت العلمى فى تفاصيله ، وكان بودنا أن نناقش الباحث آراءه التى أتى بها فى الموضوع ولكن المصادر أعوزتنا •لهذا صرفنا النظر عن مناقشتها• على أنه يظهر أن الباحث وفى الموضوع حقه من التحقيق والفحص العلمى •

(البقية فى العدد القادم)

اسماعيل أحمد أدهم

١٦ ـ مباحث عـربية (٢)

تأليف الدكتور بشر فارس*

أما المبحث الثالث ففي « المروءة » وقد نشر فى الأصل بالفرنسية مختصرا فى كلمة دائرة المعارف الاسلامية » • وفى هذا المبحث يبرز الباحث رجلا مدققا عرض للموضوع فى احاطة عجيبة • ولكن الحقيقة رغم كل هذا جانبته • ذلك أن الباحث يخل الموضوع وهو يعتقد أن لفظ المروءة من الألفاظ التى ذهبـت معانيها بذهاب العصر الجاهلى • والحقيقة أن استعمالات اللفظة فى أوضاع متباينة هى التى خلعت على اللفظة معانى متباينة وألقت شيئا من اللبس على أصلها • على أننا نلاحظ أن اللفظة فى الأصل تفيد معنى الفرد الانسانى (الهوامش ١٠ ، ١١ ، ١٢ من المبحث) واتسع معناها من الفرد الى أن حملت معنى الانسان الاجتماعى وشاهد هذا استعمال اللفظة فى هذا المعنى فى بعض مواضع القرآن وفى بعض ما تنوقل عن العصر الجاهلى من الشعر Barthold فى أعمال معهد الدراسات الاسلامية بموسكو : م ٣١ ج١٠ ص٩١٤ ـ ٩١٦) ومن هنا أصبحت اللفظة تشتمل على معنى الفضائل الاجتماعية، وأصبحت تدل على معنى الانسانية فى عصرنا الراهن • ونزول المروءة منزلة الفضيلة Vertus هو الذى جعلها جامعة كل الفضائل والأخلاق الكريمة • ومن هنا دارت عليها الآداب الجاهلية (Goldziher' فى Muh. stud م ١ ص ١ ـ ٤٠) •

فاذا أخذنا هذا موضعا للنظر لم نجد معنى للاشكالات التى يثيرها الباحث والتى ان أورثت بعض الحيرة فهى لا تقنع الانسان بوجهة نظر ، ولا تجعله

---

* الرسالة : ٢٦ يونيو ١٩٣٩ ، ص ١٢٧٤ وما يلى •

يرفض الأصل الذى ذهب اليه « جولد زيهر » · ومن الاشكالات التى تصادفنا فى هذا البحث ما ينقله الباحث عن العقد الفريد من تساؤل معاوية عن معنى المروءة ــ ج ١ ص ٢٢١ ــ وهو يستدل بذلك على التبأس معنى اللفظة · غير أنه من الملاحظ أن مثل هذه الأنتئلة التى ترد فى كتب الأدب وفى كتب اللغة منحولة لأغراض واضحة ظاهرة منها ، واذن يكون الاستدلال بهذه الروايات فى حدود دائرتها الحقيقية ، لا تحميلها وجها لاتدل هى عليه · ثم عندك الروايات التى يأتى بها الباحث محملا كل رواية دلالة خاصة للفظة المروءة » التى ترد فيها ، وهو بهذا يريد أن يقرر أن معنى المروءة كان ملتبسا على الناس · على أنه لو لاحظنا التفسير الذى قدمناه والذى يسير عليه أعلام الاستشراق فى أوربا فان كل هذه الروايات تتسق معانيها وتتوضح من أصل جامع للفضائل التى تقوم على الصلات بين الفرد والجماعة ، والتى يتقوم بمفهوم فضائلها لفظ السيد · واذا كان الباحث لايجد غير قول واحد بنزع فيه معنى المروءة الى السيادة فى العربية ، فلا أظنه جمع شوارد العربية وأوابدها واستعمالات ألفاظها فى كل النصوص التى انتهت الينا حتى يحكم بهذه الدعوى · هذا ولو لاحظنا أن دعوى الباحث تستند الى أن ابن قتيبة لم يثبت فى باب « المروءة » غير وجه واحد تنزع فيه اللفظة لمعنى السيد ، فاننا نجد استنتاج الباحث أكثر مما يساعد عليه النص · ومما يحسن بى الاشارة اليه أن كلمة « المروءة » وردت فى اللغة العبرية وهى من أخوات اللغة العربية نازعة فيها لمعنى السيادة (دانيال ١٤ ــ ١٩ ومراد فرج فى ملتقى اللغتين ج ١ ص ٨٩ ــ ٩١) ·

والبحث الرابع وقف على « التفرد والتماسك عند العرب » وهو فى عمومه مراجعة ــ فيها نظر ــ لأقوال المستشرقين · وفى هذا البحث ينكر الدكتور بشر فارس نظرية التفرد المنسوبة للعرب ، ويرى للعربى صلات اجتماعية فى حدود الحى والقبيلة · وفكرة الباحث وجيهة ، ولكن ما رأيه فى التحاق العربى بقبيلته أوحيه مظهر من الأصل الطوتمى ــ totemism ــ عند العرب القدماء ، والطوتمية مصدرها فردية صرفة ؟ (انظر عن طوتمية العرب

Rob. Smith في Kinship marriagein sarly Arabia ص ٢٣ وما كلينان في primitive marriage ص ٥٣ ـ ٥٦ ولنا علم الأنساب العربية ص ١٢) .

ولنا أن نتسآءل هنا : هل يرى الباحث أن صلات العربي تتجاوز جماعته ممثلة في الحي أو القبيلة؟واذا كان لايرى ذلك كما يستفاد من مضمون كلامه ، فلماذا ؟ واذا كان يرى سبب ذلك ـ كما يبدو من كلامه ـ العصبية ، فما منشأ العصبية عند العربي ؟ سيعود بها الباحث الى الأسرة ، ولكن لماذا تدفع الأسرة العربي للعصبية ؟ أليس في ذلك شعور بالانعزال يقوي رأي الذين ينسبون التفرد للعربي ؟ ..

والبحث الخامس يتكلم فيه عن «البناء الاجتماعي عند عرب الجاهلية»وهو بحث قيم مستخلص من كتاب الباحث (العرض عند عرب الجاهلية) ومما نلاحظه على هذا البحث أن الكاتب يقول : « ولا شك أن القبيلة بنو أب واحد من حيث تحتمل تجمع أسر أرومتها واحدة ـ ص ٨٥ ـ وهو في هذا الكلام يستند الى المخصص لابن سيدة . ولكنا على الرغم من ذلك نلاحظ جواز أن تكون القبيلة منشؤها اجتماع عدة بطون وأفخاذ من قبائل مختلفة (ابن حزم قبائل تنوخ وغسان والعنق تكوهت من شتيدت البطون التي تأثرت في الصحراء نقلا عن الفهرتست لابن النديم ج ٣ ص ١٨٧) والمراجع العربية تروي أن من القبائل العربية التي تفرقت بعد تركها مواطنها في الجنوب (الفهرست ج ٣ ص ١٨٧ وكذا لنا علم الأنساب العربية ـ ص ١٣ ـ ١٤)

أما المبحث السادس فوقف على « تأريخ لفظة شرف » ومطالعات الباحث في هذا المبحث جديرة بالنظر فيها والتأمل في مواطنها لقيمتها . والمبحث السابع والأخير فعن تحقيق في (بعض الاصطلاحات) وملاحظاته في هذا المبحث قيمة .

هذا هو كتاب « مباحث عربية » . وهو كتاب فريد في موضوعه وفي نهج

بحثه وفى منحى تحقيقه ، يدل على أن صاحبه صاحب ذهنية علمية متزنة يتصدى للموضوعات على أســاس من التقصى للأصول والفروع مــع دراية بأساليب البحث . والمآخذ التى أخذناها على أهميتها لاتنال من قيمة البحوث ولا من الجهـد العلمى المبـذول فيه . والواقع ان الدكتور بشر حمل اللغــة العربية بكتابه هذا بحثا جدياً فى مسائل اجتماعية وأخرى لغوية على أســاس من التحقيق العلمى ومن الطريقة العلمية الصحيحة . وتنظيم الكتاب يدل على ذوق فنى وعلى تمكن من أسـاليب التنظيم العلمى والأخذ بسـبل التبويب الصحيحة ، ولا شك أن الدكتور بشر فارس بكتابه هذا شق الطريق للبحث العلمى الجدى ولو لم يكن له غير هذا الجهد لكفى ذلك للتقدير .

اسماعيل أحمد أدهم

١٧ ـ كتـاب « توفيق الحكيم »

بينى وبين الدكتور بشر فارس *

١

عندما كتب الدكتور بشر فارس كلمته الأولى فى « الرسالة » عن دراستى عن « توفيق الحكيم » لم أكن راغبا من ردى عليه الا فى فتح باب المناقشة بينى وبينه فى مسائل دقيقة استوقفت نظرى فى مقاله يتصل بعضها بصميم الأدب الحديث ومناهج البحث والتحقيق ، ويتصل بعضها الآخر ببعض الدقائق فى الشؤون الفلسفية التى تدور حول فكرة ارتباط الزمان بالتاريخ والرغبة بالشهوة . كذلك لم أكن قاصدا بنقدى الذى نشرته لى « الرسالة » لكتـاب « مبـاحث عربية » الذى أخرجه للنـاس أخيرا الدكتور بشـر الا التمحيض العلمى لوجه الحقيقة . ومن هنا جاء ما فى ردى عليه ونقدى من « التدقيـق والمراجعة فى بذل الملاحظات » ، كما لاحظ الجميع . وأما صديقى بشر فارس ، فقد آثر أن يدير المناقشة معى حول المناحى الشكلية . ومن هنا وقف من ردنا على كلمة ، ومن نقدنا لكتابه فى الخارج ـ كما يقول العلماء ـ يطوف حول كلامى دون أن ينزل الى تفاصيله ويناقش ملاحظاتى فى صميمها . ومن هنا جاء أيضا ما عبته على الصديق بشر من « أنه لا يصـلح كاتبا ناقـدا الا فى المواضيع التى يديرها فى ذهنه ويستقصيها على أوجهها بالبحث والتمحيص » . غير أنه يظهر أن ما قلته فى صاحبى لم يرضه ، وجعله يظن متوهما أننا نداوره فذهب يغمزنا من كل جنب . ولاعتقادى بطيبة سريرة صاحبى ، فاننى غير محتاج للتعليق على هذه الفراسة التى بدرت من قلمه (اننا صفينا الحساب فيما قبل سفره)) وحسـبى هنا مناقشـة كلامه فيمـا يتعلق بدراسـتى عن « توفيق الحكيم » على أن أعود لمناقشة ما أثاره حول نقدى لكتابه « مباحث

(*) الرسالة : ٣١ يوليو ١٩٣٩ ، ص ١٥٢٤ وما يلى .

عربية » قريبا بعد صدور مقتطف أغسطس ، ومناقشة ما كتب وعلق به على نقدى ٠

١ ــ أدار الدكتور بشر فارس موضوع المناقشة فى رده الذى جاء بالعدد ٣١٢ بالرسالة حول افتراض اقتباسى لبعض تعبيراته ومنها تعبير « جملة صلات اجتماعية » وما ينظر اليه فى الفرنسية ٠ وقد رددت عليه فى هذا الموضوع بالنسبة لاقتباس هذا التعبير عنه فقلت : ان هذا التعبير قد دار على قلمنا قبل صدور كتابه ٠ فقد جاء فى بحث لى عن « اسماعيل مظهر المفكر المصرى » ودللت على المصدر الذى جاء فيه هذا المبحث فخرج الدكتور بشر يتساءل عن العبارة التى تضمنت التعبير ليرى موضعه منها ، وها نحن أولاء نسوقها للفائدة :

«هل التناحر على البقاء فى سبل المعادلة الضمامية ويسميها مظهر «التناحر التعديلى » وذلك أن تعدل أفراد الأحياء حالاتها مما تتطلب مطاليبها ٠ واسماعيل مظهر استنادا الى هذه الفكرة ينجح فى الاجابة على كثير من المشكلات التى تتعلق بمذهب النشوء وما يتصل بمسائل علمى الاجتماع والآداب وظاهرات الدين والعقل والأخلاق ، وخصوصا وما يتصل من هذه الأصول بنشوء المشاعر الغيرية من المشاعر الذاتية « الأنانية » التى هى الأساس عنده فى خلق مجموعة أو جملة من الصلات الاجتماعية التى تربط بين الناس ٠ وهذه الصلات بدورها تسوق عنده لايجاد المشاعر والأخلاق الاجتماعية ٠ وقد توسع مظهر استنادا الى هذه الفكرات فوضع مبحثه القيم ٠ فلسفة اللذة والألم ٠٠٠)

وواضح اذن أن تعبير « جملة صلات اجتماعية » قد دار على قلمنا قبل صدور كتابه « مباحث عربية » :

٢ ــ قلت ان عبارة Une somme de rapports sociaux الفرنسية التى ينظر اليها تعبير « جملة صلات اجتماعية » ليست للدكتور بشر فارس وأنها قد جرت على قلم دور كايم عالم الاجتماع المعروف. وقد اعترف

بهذا للدكتور بشر فارس فى رده فقال ما نصه : والذى فى الحقيقة أن دور كايم بستعمل هذه الجملةغير مرة وكذلك تلامذته وتلامذته (الرسالة ص ١٣٧٩ ع ٢ س ١١ ـ ١٢) ، فكأننى فى استعمالى هذا التعبير لم أنظر الى ماكتبه الدكتور بشر لأن التعبير شائع من جهة ومستعمل فى كتب علم الاجتماع الحديثة من جهة أخرى ، وهذا الشيوع والاستعمال ينفيان مظنة الاقتباس . ولكن الدكتور بشر فارس يعرف هذا ، ولكنه رأى أنه على وشكخسارة القضيةالتى ثار من أجلها الأخذ والرد بيننا ، فماذا فعل ؟ خرج الموضوع تخريجا يشهد له بالبراعة ، ولكن أى براعة ؟ الرجل الشكلى فقال ؟ ان المصدر الذى دللت عليه لم يقف عليه ولم يعثر له على أثر ... وذهب يدير الكلام ويكرره للابهام . وكأنى به فى تخريجه هذا يحاول أن يشككنا فى أن دور كايم أستاذ علم الاجتماع بالسربون طيلة عشرين سنة لم يلق محاضرات فيه ، وأن هذه المحاضرات قد جمع بعضها فى كتب أخرجت للناس. أما «المجموعة» التى قلنا ان دور كايم قد استعمل فيها تعبير Une somme de rapports sociaux فهى تلك المجموعة التى تحمل اسم Les Regles de la méthode sociologique والتى طبعت الأولى عام ١٨٩٥ ضمن المجموعة الاجتماعية لمكتبة F. Alcan بباريس على Travaux de l'année sociologique وقد طبعتها هذه المكتبة أكثر من مرة. والنسخة التىتحتأيدينا هىالترجمة الانجليزية sum of social reports بقلم G. W. Swain ومكتوب عليها أنها sociologique à l'Université de Paris وقد راجعنا اليوم نسخة من طبعة عام ١٩١٢ فى الفرنسية ، والعبارة وجدناها ترددت أكثر من مرة .

أما التعبير نفسه فقديم فى الفرنسية ، وهو يتألف من شقين : الشق الأول يتضمن تعبير Une somme بمعنى sum انجليزيا ومجموعة أو جملة عربيا . وهذا الشق يعود استعماله الى أواسط القرن السادس عشر ، وقد وقفنا عليه عند بسكال ومالبرانش وغيرهما ، وعلى وجه خاص فى الكتب المسيحية اللاهوتية و « على الدكتور بشر التفتيش » أما الشق الثانى فيتضمن تعبير rapports sociaux الذى ينظر اليه بالانجليزية تعبير

social reports ٠والتعبير الفرنسى كثير الاستعمال،ورد فىالكتب التىتحت أبدينا مئات المرات ، وعلى سبيل المثال نذكر منها كتاب :
Le rapport social, essai sur l'objet et la méthode de la sociologie
من تأليف Eugéne Dupréal طبع مكتبة F. Alcan عام ١٩١٢ ، وقد ورد التعبير فيها أكثر من مرة فى ص ١٦٠ و ١٦٢ و ١٦٤ و ١٦٦ مثلا حيث يقول فى هذه المواضـــع La synthèse des rapports sociaux و Une série des rapports sociaux و Le masse des rapports sociaux و Une somme des rapports sociaux هذه التعابير قريبة المدلولات فى الفرنسية ، وتقابل فى العربية تعبير « جمــلة صلات اجتماعية » ٠

٣ ــ تحدث الدكتور بشر فى هامش بمقالة فقال انى انتزعت الفقرتين الأوليين من فاتحة مقالى الأخير عنه من الدكتور زكى مبارك ! ٠٠٠ والذى أعرفه أن هنالك موضع تشابه ولكن لا يحمل على محل الانتزاع لأنه شكلى ٠ ولو كنت الدكتور بشر لجاز لى أن أقــول ان الدكتور زكى مبارك هــو الذى انتزع منى فى كلامه عن أحمد أمين كلامنا عن صاحبه الذى جاء فى نقد كتابه « فيض الخاطر » الذى نشرته لى الرسالة فى العدد ٢٨٧ ص ٤٣ ــ ٤٤ ٠ بيان ذلك أن الدكتور زكى مبارك يتحدث عن الشـكلية والتقدير عند أحمد أمين ٠ تلك الشكلية وذلك التقدير اللذان تكلمنا عنهما من قبل فى نقدنا لكتاب فيض الخاطر الذى أخرجه أحمد أمين ٠ ولكنا نعتقد أن مثل التشابه لا يحمل على محمل الانتزاع ، وانما على أن الموضوع الذى وقف منه الدكتور زكى مبارك يملى نفس الموقف الذى وقفناه من قبل ازاءه ٠ ثم يستقل بعد ذلك كل منـا بنتائج خاصة به يخلص بها من الظاهرة التى يتلمسها فى آثار أحمد أمين ٠

نقول هذا معتقدين أن صديقى بشــر لو رجـع اليوم وألقى نظرة على ما كتب فى هذا الشأن لما رضى ما كتبه ٠ وهو معذور ــ على كل حال ــ فيمـا كتبه عنا بهذا الشأن ، فيظهر أنه كان يكتب كلمته وهو فى حالة انفعالية ٠ على أن التشــابه بعد ذلك بين ما كتبنــاه وبين مــا كتبه زكى مبــارك عن صاحبه أحمد أمين شكلى محض ، لأن أحمد أمين عند زكى مبارك رجل تقديرى

النظر شكلى ، ومن هنا جاء عدم نجاحه فى تقييد الخطرات والسانحات التى تطوف بالنفس من حين الى حين • وبشر عندى رجل بحاثة قدير فى الموضوعات التى يديرها سنين فى ذهنه ويستقصيها على وجوهها بالبحث والتمحيص • ومن هنا يجىء ما فى أبحاثه من التحليل وما فى الكتابات التى يرسلها من ذهنه دون أن يديرها وقتا فى رأسه من اخفاق راجع الى فقدان العنصر الأساسى لقيام التحليل عنده والتقدير ، وهو الزمن الذى يعطيه الفرصة على ادارة الشىء فى ذهنه حتى ينزل لمقوماته وأسبابه •

٤ – تهكم صاحبى بشر فى الهامش بتحقيقاتنا عن قضية ميلاد توفيق الحكيم • وعجب هو كيف أنكر على توفيق شيئا يؤكده هو بنفسه • وكنت أظنه فاطنا الى الأسباب الجوهرية (ص ٧٩ مثلا من الطبعة الخاصة)• بيان ذلك أننا نرى طبيعة توفيق الحكيم مترددة تبعده عن الصراحة • أما الأسباب التى حدتنا الى ذلك فبيانها موجود فى كتابنا بالاسهاب • ولهذا وقفنا موقف الحيطة مما القاه الينا الأستاذ الحكيم بشأن ميلاده • وحققنا على طريقتنا تاريخ حياته ، فكان من ذلك أن رفضنا التاريخ الذى قال انه تاريخ ميلاده ••• ومن المهم أن تحقيقاتنا التى كانت للأمس عند الأستاذ بشر فارس موضع الاعتبار أصبحت فى ثورة غضبه موضع الغمز والتهكم • ومع هذا فالكل وقفوا منها موقف التدبر • وقد كان من المستطاع أن أسوق الشهادات آخذا بعضها برقاب بعض مما يؤيد تحقيقاتى من زملاء توفيق الحكيم وأصدقائه وبعض الذين اطلعوا على ملف خدمته بوزارة المعارف وفيها شهادة ميلاده ، ولكن لأننا لم نستأذن أصحاب هذه الشهادات فى النشر فقد اكتفينا بالتنويه • والدكتور بشر نفسه يعرف بعض هؤلاء وسمعه بنفسه منهم حينما مر بالاسكندرية فى طريقة الى أوربا •

هذه مراجعة لما قاله الصديق بشر فارس فيما يتصل بدراستى عن « توفيق الحكيم » • أما مراجعة ما أثاره حول نقدى لكتابه « مباحث عربية » فموعدنا بها مقال تال بعد أن ننظر فيما سيجىء له فى مقتطف أغسطس من

مراجعةلأقوالى . وارجو الا يبدر لذهن القارىء ان هنالك شيئا بينى وبين الدكتور بشر كما ظن البعض ووهم • فهذا النقاش وهــذه المســاجلة مهما عنفت فى أسلوبها شىء و « الصلات الاجتماعية » شىء آخر • وما فى كتابة الدكتور بشر من الشدة انما هو نتيجة الانفعال الذى سمح له أن يسيطر على ما يكتب ، وهذا يرجع الى أن صاحبنا تغلبه طبيعة الفنان ، ولعل فى ذلك بعض ما يخفف شدة كلامه لمثلى ويعتذر له والسلام •

(الاسكندرية) **اسماعيل احمد ادهم**

١٨ - سيف الدولة وعصر الحمدانيين *

تأليف سامى الكيالى

صدر فى منتصف الشهر الماضى كتاب « سيف الدولة وعصر الحمدانيين » لصاحب « الحديث » وقد تكرم الدكتور أدهم فقدمه بهذه المقدمة التحليلية الممتعة :

فى نفوس الناس اليوم صورة جديدة عن التاريخ ، وهى صورة على الرغم مما فيها من الغموض والابهام ، فانها صادقة الدلالة على التطور الذى حدث فى نفوس الناس فجعلهم لا يطمئنون الى اعتبار التاريخ مجرد الرواية للماضى وتدوين حوادثه كما كان يفعل القدماء من مؤرخى العرب ، وكما هو الحال فى الآثار التى تمت الى التاريخ بصلة ، والتى انتهت الينا من مؤرخى العصور الوسطى من كتاب الاسلام .

على ان هذه الصورة الجديدة ، تعود بأصل من جهة ، لتغير مفهوم التاريخ فى الغرب . ماشتها من جهة أخرى أسباب فى الشرق الادنى فجعلتها تأخذ من هذا التغاير بطرف . وأهم هذه الاسباب : التحول الحادث فى الشرق الادنى . ونقطة التحول يقظة العالم الناطق بالعربية بعد فترة خمسة قرون ذهب يغط فيها نوما . وكان تحركة نتيجة تفاعل حضارته التى خرج بها من ماضيه والتى تحجرت مع الزمن فى صورة جامدة - مع الحضارة الاوربية التى تغزو الشرق بقوة . ومن هنا كانت التيارات المتباينة التى أخذت تجتاح جو الشرق الأدنى . والتى كانت تسمح باقامة بيئات ثقافية مختلفة ، وهكذا كان هذا العصر فى تاريخ الشرق الأدنى فترة من الزمن تسمح للعبقريات ان تظهر ،

* الحديث : حلب تموز « يوليو » ١٩٣٩ ، ص ٥٧٣ وما يلى .

وللأذهان الألمعية أن تبدو وقد أخذ الصدأ الذى تراكم على أهل المشرق ينجلى تحت تأثير مدنية الغرب الجارفة ·

وكان يقابل أسباب الانتقاض الخارجية ، أسباب ماشتها من الداخل ، قامت على أسس احياء تراث الماضى وبعثه للحياة بقوة من جديد · فحدث ان حمل الفكر العربى الحديث صورا من الماضى ، ولكن معروضة فى قالب جديد يتكافأ والحياة الثقافية التى أخذ بها المحيط الشرقى · غير ان هذا القالب كان شكليا فى العلوم ، لأن العقلية التى خلص بها رجالات الشرق الأدنى من محيطهم الشرقى ايام طفولتهم كانت تفعل فعلها فيهم ، ولم تكن لتجعل أذهنتهم لتستقيم لها أسباب عقليتها من الذهنية الغربية الحديثة ·

ولما كانت الذهنية العربية الخالصة غير تاريخية فى تجليها الزمنى من حيث تأخذ الأشياء جنبا الى جنب دون ان تعنى بالتفاصيل ، ودون ان تعمل للنفوذ الى ما وراء أشكال الأشياء لترى رابطة الأتصال الداخلى بينها ، وحد التطور الزمنى فيها · فان غزو الأساليب الغربية للعالم العربى نجحت فى ان تغلف الذهنية العربية بطرائقها الشكلية تغليفا انتهى الى حد أخذ الذهنية العربية الحديثة بالطريقة الوصفية فى كتابة التأريخ ، لأنها تمثل مرحلة من مراحل تطور الذهنية التاريخية من الحالة التدوينية للحالة الفلسفية التى هى مقدمة لتناول التاريخ علميا تحليليا ·

— ١ —

لا يخرج التاريخ عن حد العرض للماضى ، ماضى الكل الاجتماعى المتدرج فى الزمن ، ومنحى العرض هو الذى يقوم التاريخ بتلك الطرائق المختلفة والمذاهب المتباينة ، فالوقوف عند خد تدوين حوادث الماضى بعد نقدها وتمحيصها يقف بالتاريخ عند الحالة الانتقادية ، كما وان الرجوع بصفحات من الماضى آلى الحياة ، وابرازها فى اطار فنى يقفان بالتاريخ عند الحالة الوصفية ، فاذا ما تعارضت بعض التأملات الفلسفية فى خيوط الشبكية التاريخية التى تحاك من حوادث تروى،ووقائع تقص ، وأمور تدون ، ونجح

المؤرخ في ان يقع على البواعث والقواسر والأسباب التى يستطيع بها ان يعلل حوادث التاريخ التى يعرض لها ، بحيث يخرج منها بصورة فيها ألفة واتساق مستمدا تعليلاته من طبيعة الحالات في العصر الذى يؤرخ له ، فان التاريخ يرتقى الى الحالة الفلسفية وتلك خطوة أولى ينتجها المؤرخ لينتهي بها عن طريق طرائق التحليل والتحقيق العلمي الى الحالة العلمية ٠

والمرحلة التى أخذ بها الشرق العربى في فهم التاريخ ، مرحلة تنقلية من الحالة التدوينية الى الحالة الفلسفية ، وهكذا اختلطت عند الشرقيين بعض مناحى الطريقة الوصفية ببعض وجهات الطريقة الفلسفية ، فأنت تجد بعض كتب التاريخ الحديثة التى ظهرت بالعربية في هذا الجيل والجيل الذى أنصرم بقيام الحرب الكبرى تعرض لبعض الحوادث والوقائع التى ذهبت طى التاريخ في صورة تتعارض في شبكتها المتصلة بعض التدبر في استقصاء الأسباب بالطريقة التدوينية الصرفة التى تقرر وقائع التاريخ كما هى ، ولا بالطريقة الفلسفية المحضة التى تعلل حوادث التاريخ تعليلا يستمد مقوماته من طبيعة الحالات القائمة في العصر الذى يؤرخ له ٠

هذا فضلا عن ان الطريقة التدوينية الانتقادية لم يعرفها كتاب العربية من حيث تمحيص حوادث الماضى وتنقيدها ، فهذا التمحيص والانتقاد لا يمكن ان يستقيم للمؤرخ الا بنظره فلسفية تتغلغل في صفحات الماضى وتستمد من طبيعة الحالات القائمة في الماضى صورة تقيمها في ذهنها يمحص على أساسها المؤرخ مايعرض له منحوادث العصر ووقائعه تلكالتى روتها الكتب الاخبارية والحوليات الزمانية ٠

على أنه بجانب هذه الحالات المتخالطة في فهم التاريخ عند الشرقيين ، قامت الحالة الوصفية في صورة مستكملة اسبابهـا ، ذلك انهـا غير محتاجة لصدق الحدس Intuition التاريخى وقوة المنطق التاريخى ، لأنها تقوم بأصول أدبية ومبادىء فنية صرفة ٠ وقد نجح بعض كتاب العربية ـ نذكر منهم طه حسين في كتابه « على هامش السيرة » ومعروف الارناؤوط في كتابه

عن « سيد درويش » فى انه يبرزوا فى اطار فنى بعض صفحات الماضى ، ذلك ان الطريقة الوصفية فى التاريخ تعود الى أصل ان المؤرخ مصور تخط ريشته لأهل زمانه الصور التى تنعكس من مرآة نفسه من مراجعة لحوادث الازمان التى لم نعرف من حقائقها ، الا بقدر ، يتسق مع ما تركت من أثر فى نفوس المؤرخين لها . فالمؤرخ الوصفى ـ كما يقول البحاثة مظهر ـ يستمد من خيالات غيره ومن انفعالات غيره ومشاعر غيره ليستخرج صورة جديدة تستحيل اليها نفسه ويكون خطأوها او صوابها راجعا الى خطأ نظر الذين صوروا ذلك العصر او صحتهم . من هنا فقط يمكننا ان نفهم حقيقة الاتجاه الوصفى فى كتابة التاريخ ، ذلك الاتجاه الذى أخذ به الاستاذان « سبنسر » و « سيلى » ودافعا عنه . ذلك ان التاريخ فى نظر هذا المنحى فى تناول التاريخ لا يخرج عن كونه كما يقول اللورد ما كولى بـ « صفحات من الزمن تتعاقب عليها صور البشرية بكل وقائعها وحوادثها وانفعالاتها ، وهى من هنا لاتخرج عن كونها كالمنظر الذى تراه فى صفحة السماء يوماً ، يستحيل عليك ان تراه بذاته يوما آخر بما فيه من اختلاف الصور والالوان والاشكال . ومن هنا يصبح أهل الشهادة للحوادث التاريخ كأهل الشهادة لمناظر الطبيعة ، ان رأوها وتناولوها بوصف وأخذت عنهم ذلك الوصف او تلقيت عنهم تلك الصورة لتقيس عليها أو لتستنتج منها أو لتقارنها بغيرها من الصور التى تقع تحت الحس ، فأنما انت تنظر بنظر غير نظرك ، وتنعكس على مرآة نفسك صور وانفعالات وبواعث وعواطف ومشاعر قد تشعر بما يناقضها لو نظرت اليها بعين نفسك وتحت تأثير مشاعرك وعواطفك وانفعالاتك الخاصة » .

على ضوء هذا الكلام ـ الذى يقدره الاستاذ ماكولى ويلخصه عنه البحاثة مظهر ـ نرى ان كاتب التاريخ من الناحية الوصفية يحاول ان يتغلغل قبل كل شىء فى روح العصر الذى يؤرخ له،ويتعمق فى درس حوادثها تعميقا فنيا حتى يتسنى له ان يخلق فى ذهنه جوا قريبا من الجو الذى كان عليه العصر الذى يؤرخ له ، ثم يندمج الكاتب فى هذا الجو الذى خلقه بعد ان يستوعب كل ما يستطيع استيعابه من حالات العصر الذى يسبق الفترة التى يؤرخها

وحالات العصر التى اعقبت طى ذلك فى اكفان الزمان ، ليخلص من جميع ذلك بصورة أقرب الى الفن التصويرى منها الى الدس التحليلى والنظر التأملى الذى هو قرارة المنحى الفلسفى فى كتابة التاريخ .

على ان قيمة مثل هذا الاتجاه فى كتابة التاريخ فنية محضة تقوم على أساس تنبيه العواطف والانفعالات البشرية ، ذلك باعتبار ان الانسان يعيش فى حاضره محفوفا بذكريات الماضى والامس ، من حيث كون الحاضر مجموع الماضى الذى اسلم نفسه لهنيهة لها صورتها الشكلية المستجدة ، ولهذا كانت روح الانسان – عادة – محلقة فى أجواء الماضى ، تستعيد صورها بذكرياتها الحلوة والمرة ، واجدة فى ذلك العزاء عما فى الحاضر ، منفسة عما فى نفسها من المشاعر المكبوتة .

وهذا يفسر لنا نجاح هذه الطريقة فى كتابة التاريخ لا عند الشرقيين فحسب ، ولكن عند الغربيين ايضا ، ولهذا تجد بعض فنانى الغرب يعرضون لبعض صفحات الماضى ، يبرزونها بصورة أدبية ترضى ناحية الفن اكثر مما ترضى ناحية البحث الانتقادى والتحليل العلمى والتأمل الفلسفى . وهذا لا يمنع ان يتعارض فى خيوط الشبكة التاريخية التى يكون المؤرخ الفنان قد تناولها ، بعض البحث الانتقادى وبعض التحليل العلمى وبعض التأمل الفلسفى ، ولكن فى العموم لا تجد عناية مباشرة بهذه المسائل ولا عناية بتفاصيل العصر الذى يكون قد عرض له المؤرخ الفنان ، لكونه يأخذ من العصر صورته الحية ويلج بك بواسطة اللمسات التصويرية المحكمة التى تكاد لا ترى بالعين الى التفاصيل التى يهيئوها فى ذهنك عن طريق الايحاء الذى تبعثه فى نفسك استجابتك لعوامل الحياة التى تضطرب فى تضاعيف العصر واجواء ذلك الزمان .

على ان هذه الطريقة الوصفية اذا اتصلت من الماضى بشخص ، انقلبت الى فن الترجم ، وهذا الفن لا يفترق فى شىء عن الطريقة الوصفية الا فى انها أخص منها من حيث تدور فى الترجمة عن بطل أو انسان مبرز فى التاريخ .

عائدة به الى الحياة التى كان يحياها ، مشعرة الانسان بهذه الحياة ، وعلى قدر نجاح المترجم تكون مقدرته على الترجمة واستيعابه لفن الوصف التاريخى .

ـ ٢ ـ

من بين الكتب التي تعرض للتاريخ من الناحية الوصفية كتاب « سيف الدولة وعصر الحمدانيين » لصديقنا الاديب السورى الكبير الاستاذ سامى الكيالى . وهو كتاب يترجم لسيف الدولة ويؤرخ لعصر الحمدانيين ، وقيمته ترجع لما يخلقه فى ذهن القارىء من الجو الذى يشعر فيه بأنه آخذ بطرف من عصر الحمدانيين وعلى مشهد من سيف الدولة فيختلجه من الاحساسات والمشاعر ما كان يختلج فى ذلك العصر لما يدور بسف الدولة من وقائع ترفعه وحوادث تهبط به ، وسيف الدولة بعد ذلك جلد على الزمان لا يتأثر بصدماته الا بقدر ، حتى يعاود بقوة شخصيته الجهاد مهيئا الاسباب للارتفاع .

وسيف الدولة مؤسس الدولة الحمدانية أحد أبطال التاريخ ، صاحب شخصية حافلة بالحياة والنشاط ، وذو نواح متعددة تتراقص على جنباتها المغامرة والشعر والسيف والقلم والبطولة والأدب ، فهو ، من هنا ، من الشخصيات التى تثير الاعجاب وتسترعى النظر ، مر بتاريخ العرب فى فترة كانت الفوضى تقتلها فنجح فى أن يلجم الفوضى وأخرج منها نظاما وخلق من ضعف العرب قوة ، وصمد لقوات الروم وقاد جموع العرب لمحاربة البيزانس يذود عن دولته التى اقامها بحد سيفه ، وهو فى هذا كله يذود عن العرب والاسلام .

وقد عاش فى زمنه شاعر العرب ابو الطيب المتنبى ، وكان على صلات قوية به ، وكانت هذه الصلات تلبس حسب الظروف لبوسها ، على انها فى العموم كانت قوية تجلبها للنظر ما قاله المتنبى من الشعر فى سيف الدولة ، وهو يشكل أعم جانب من شعر شاعر العرب الفذ . ولقد غطت شخصية المتنبى بعبقريتها

الفذة شخصية سيف الدولة ، حتى ذاع فى الناس ان سيف الدولة خلد على الزمن بما قاله فيه ابو الطيب من الشعر الخالد . وكان ان انتبه جمهور أدباء جمهور أدباء العربية وكتابها الى ان واجب الوفاء نحو تاريخهم أن يحتفلوا بأعلامه ، فكانت من هنا فكرة الذكرى الألفية لشاعر العربية الفذ المتنبى ، فكتب الدكتور طه حسين كتابه الأدبى القيم عن المتنبى ، ووضع الاستاذ محمود محمد شاكر بحثه النفيس عن المتنبى ، ودرس المستشرقون حياة أبى الطيب من مناهجهم ، وتلفت الاستاذ سامي الكيالى فرأى أن حياة المتنبى قد درست من جميع نواحيها ، ولم يترك الباحثون فيها له مجالا للبحث ، والرجل طموح يريد ان يستحدث ضربا جديدا فى دراسته للمتنبى فرجع بباصرتنا للوراء واتخذ من صلات المتنبى بسيف الدولة تكأة يقيم منها أساس بحثه ، ولكن هذه الصلات يمكن ان تدرس من ناحية المتنبى ، ومثل هذا الدرس ادخل فى حياة المتنبى منها فى حياة سيف الدولة ، هذا ، والاستاذ شاكر قد طرق هذا الموضوع البكر ببحث نفيس اذن ، فليمل الى الناحية الاخرى ، ناحية سيف الدولة ، ويفكر فى ان يدرس شخصه ويستقصى أخبار عصره ، ويضع بحثا عنه يرجعه بها الى الحياة بعد ألف عام . وهنا يصطدم بالفكرة الذائعة عن ان المتنبى هو الذى خلد سيف الدولة بما قاله فيه من الشعر الرائع . ولكن حياة البطل العربى كما انكشفت له تجعله مترددا فى الجزم بهذه الفكرة : وهنا يقف موقف الحيرة يتساءل :

أترى المتنبى مدينا بشهرته الى سيف الدولة أم أن الأمر بالعكس ؟ أم كلاهما عصاميان قد ربطت بين قلبيهما العظمة فتلاقيا على ضفاف العاصى . وما أن تقدم الشاعر الى الأمير بقصيدة من قصائده الغر حتى تعارفا وظلا فى صحبة بعضهما هذه الفترة من الزمن حتى فرق الدهر بينهما أو قل نفث الحساد سمومهم فى شعبات قلبهما فترك الشاعر أميره ؟

يقف الاستاذ سامى موقفا وسطا فى هذا الموضوع : فالأمير الحمدانى عنده هو الذى ألهب شاعرية المتنبى بغزواته وحروبه وعطاياه وهباته ، وهو بهذا يمهد السبيل لذيوع اسم المتنبى وخلود ذكره بهذا العطف الذى حباه به

بتفضيله على غيره من الشعراء ، وهذا الذى جعله ان يرتل الكلم المطرب وان تتفجر الحكمة ريانة من جوانب قلبه وطوايا نفسه ٠

غير ان هذا الموقف يميل به بعض الميل الى جانب سيف الدولة ، وهو فى هذا مدفوع بفكرته أن يتناول حياة سيف الدولة ببحث ، ومادام سيف الدولة موضوع البحث وركنه ، فالشاعر العربى الفذ يمر فى اطار من حياة الأمير الحمدانى يستمد منها لعبقريته وسائل الظهور ، وهذا الميل يظهر فى كلام الاستاذ الكيالى حين يقول :

« لقد نشأ على هامش الدول الاسلامية أمراء كثيرون ، واتصل بهم شعراء كبار نفحوهم بشعر قوى وبعاطفة رزينة ٠ فما كانت تلك القصائد لترفع بأولئك الامرآء الى المكانة السامقة التى تربع عليها سيف الدولة فى صدر التاريخ ٠٠٠ ومرد هذا على ما أعتقد ، عظمة سيف الدولة ، والشاعر مهما عمد الى المبالغة فى رسم صفات ممدوحه فهو لا يستطيع ان ينأى عن الحقيقة ٠٠ وفى حياة سيف الدولة حقيقتان بالغتان : مغامراته الفذة كأمير خاض مئات المعارك الدامية فى حروبه مع الروم ، ونفسه الكبيرة التى تراقصت على أشعة ضوئها مئات السجايا النبيلة التى حار الشعراء فى رسم صورها ووصف ألوانها ، هاتان الحقيقتان هما اللتان ايقظتا مئات المعانى الجديدة فى نفس المتنبى ٠٠٠ واذن ، فلسنا نبتعد عن الواقع اذا هززنا هذا الاتجاه الذى يردده بعض مؤرخى الادب بأن المتنبى هو الذى خلد سيف الدولة ٠ وأنه لولا المتنبى لكان سيف الدولة نسيا منسيا ! فسيف الدولة لم يشتر شعرآئه بالمال ، بل كانت أعطيائه صدى حقيقيا لتذوقه الأدب واكرامه لرجال الادب لأن من يحاول ان يبتاع ضمير الشعراء بماله يكون فى حاجة الى المجد والعظمة ، أما سيف الدولة فكانت العظمة والمجد بعض نثار بردتيه ، لهذا نحب ان ننصف سيف الدولة من ظالميه دون أن نغمط الشاعر المتنبى – مالىء الدنيا وشاغل الناس – ولا غضاضة اذا قلنا أن المتنبى كان مدينا – الى حد ما – بشهرته الى سيف الدولة بن حمدان ٠

على ان هذا الميل يكاد لا يستبان ، واذا يمكننا ان نقول ان الاستاذ ستامى

الكيالى كان موفقا كل التوفيق فى الموقف الذى اتخـذه ، وهو موقف يشهد له بصحة النظر ونفوذ البصر والاقتراب من الواقع •

وهكذا اتخذ الباحث لنفسه طريق بحثه ، مستنزلا الموضوع فى شيء من الدقة والواقع ؛ مستمدا هذه الالفة والاتساق اللذين كشف عنهما بحدس صحيح من طبيعة العصر الذى عاش فيه الامير الحمدانى وشاعر العرب •

— ٣ —

استقامت الفكرة أذن — فى ذهن الكاتب — فحاول ان يخلعها حية فى البحث الذى يكتبه عن الأمير الحمدانى • فكتب طرفا من طفولة الرجل وصباه ، ثم عاد يمهد لها بالمامة عن الحمدانيين والأحوال التى كانوا عليها ليبين طبيعة الموقف الذى واجهه سيف الدولة حين خرج للحياة من صلب الحمدانيين يضع أساسا للدولة الحمدانية التى قامت فى التاريخ فى أرض الشهباء • ولكن هل يصح أن يطلق على النظام الذى أقامه سيف الدولة ، والبقاع التى دانت له اصطلاح الدولة ؟ وهل يجوز أن يقال عن الاراضى التى دانت لآله فى الجزيرة ، أنها دولة ؟

يقرر المؤلف جواز هذا الأمر بعـد تحقيق جدلى ، ومن هنـا يتحدث عن الدولة الحمدانية ، وينتهى منها بمحاولة سيف الدولة أن يقيم أسس دولته الجديدة فى أرض بكر بعيدة عن آله ، وعن لوثات الأعاجم ودسائس المتغلبين •

لقد هداه ضميره الى أرض الشهباء • وهنا فصل تعارضـت فى شـبكة حوادثه بعض الصور الفنية والتأملات الفلسفية •

وهو فى هذه الفصول يأخذ بيد سيف الدولة ، هذا الامير الحمدانى — من ربوع آله فى الجزيرة ، متنقلا معه حتى ينتهى به الى دخوله حلب ، منتزعا اياها من حكم الاخشيديين حكام مصر وولاتها • وهو يعرض لك الحوادث التى مرت بالامير الحمدانى فى حلب حتى وطد سلطته فيها • واذا بك بمعرض من

فتوحات سيف الدولة وحروبه ، وهو يصور الأمير الحمدانى فى شجاعته وقسوته ، ودهائه ورقته وحامه تصويرا حيا٠وهو يظهر شخص الأمير سيف الدولة فى حافل مناحيها والدوافع التى كانت تضطرب فى طوايا نفسه فتميل به الى الحركة ، والأهداف التى يرمى اليهـا ، حتى اذا انتهى من قصة الأمير العربى التى تنقلب بين رفعة وذل وعلو وهبوط ، أراك أواخر أيام الرجل وقد انتهت بمأساة ، مثله فى ذلك مثل أبطال التاريخ التى تنتهى فى فاجعة أو فى صورة أشبه بالمأســـاة ، حيث تتحطم بهم آمالهم وتخونهم أهدافهم ، مثل الاسكندر الذى يموت فى روعة الشباب فى بابل ، او قيصر الذى يقتل فى روما ، او نابليون الذى يقذف به فى جزيرة « سنت هيلانة » أو يبقى وقد صدم فى آماله ، وهجره أصدقاؤه وتقطعت بينه وبين أنصاره الأسباب ، تحفه الخواطر المزعجة والأفكار المرعبة حتى يدانيه أجله مثل سيف الدولة ٠

وقد مضى الباحث فى بحثه لايبتعد عن المصـــادر التـاريخية الا بقدر يسترسل فيه مع التخيل لاستكمال الصورة التى يرسمها ، أو التصوير الذى يخطه ، وهو فى هذا الاسترسال فى التخيل لا يذهب فى عوالم من الايهام ، ولا يحلق فى سماوات الخيال ، وانما يبدو قريبا من الواقع من حيث يملأ بـه الثغرات التى تركها مؤرخو ذلك العصر فى حياة الأمير الحمدانى ٠

وفى ذيل تاريخ حياة الأمير الحمدانى لحق يتناول صلاتهم مع آل بويه فى فصل وكلام عن صلات المتنبى بسيف الدولة فى فصل آخر ، ثم فصـول أخرى سريعة عن بعض الشخوص التى مرت فى اطار حياة الأمير الحمدانى فقومت تاريخه ، وكان على جذب ودفع مع شخصه ٠ وموقف الاستاذ الكيالى من مختلف هؤلاء موقف الحيدة ، وان كان هناك بعض الميل نحو الأمير سيف الدولة ، غير أن هذا الميل يكاد لا يستشفه البصر من كتاباته الا بصعوبة ٠

* * *

تستشف ، وأنت بمعرض من حياة الامير الحمدانى كما أجلاه الكاتب المحقق الاستاذ سامى الكيالى ، تداخل قوة شخصية سيف الدولة والظروف التى أحاطت

به فى حياته وفى تلوين حياته بهذا اللون الذى غمس الكاتب فيه ريشته ثم لعب بها على الصفحات التى تجمع بين دفتيها سيرته ، فأذا بقصة حياته تبدو فى نبضاتها وخلجاتها وما لازمها من التوفيق والنجاح وما أصابها من الفشل والسقوط • كل هذا ، وأنفذ أزاء الدراسة التى وضعها الاستاذ الكيالى • هذه الدراسة التى اشتملت على أسباب تتسق مع الطبيعة التى ركب عليها الأمير الحمدانى فأوصلته الى ما وصل اليه • وهو فى هذا شبيه بعصبة المغامرين أمثال نابليون وموسولينى وهتلر •

غير ان شخصية الأمير الحمدانى كما جلاها الكاتب فى الدراسة التى وضعها شخصية مغامرة ، قل ما تنشأ عن ذكائها وشجاعتها ودهائها ، وانطباع ذهنيتها على الحيلة والحيطة والتدبير وحسن البلاء فى الملمات والاقتدار فى الساعات العصيبة ، غير ان روح المغامرة من جانب تجعلها تجازف مستسلمة للقدر ، وهكذا اختلطت شخصية الحيطة مع المجازفة والتدبير والاستسلام للقدر ، فكان من ذلك مزيج ، هو الذى يكون تاريخ حياة الأمير الحمدانى ويقوم من جهة شخصيته •

على ان المزيج والخليط من المعلوم والمجهول ليس بالشىء الذى ينفرد به سيف الدولة ، انما هو خلسة من خصائص المغامرين ، الذين يحركون التاريخ من حيث تحركهم وقائعه ، ويخلقون حوادثه من حيث يمضون فى الطريق الى اهدافهم • ولم يكن الأمير الحمدانى غير واحد من هؤلاء • يرتفع ويهبط ، وهو جلد على الزمان لا يتأثر بهبوطها الا بقدر ، ليعادو بقوة شخصيته الجهاد، مهيئا الأسباب للأرتفاع ، مقتنصا المقومات ليبلغ هدفه وهو بعد ذلك كله ذلك الانسان الذى يخونه التقدير ـ مهما أحكمه ـ ذلك من حيث يتعامل مع المجهول فيستسلم للغيب وما يمكن ان يكون مخبئا فى طياته ، واذا به بعد رفعة يهبط ويذهب طى التاريخ بعد ان ترك فى صفحته سيرة منشورة ، تتعارض فى خيوطها آمال تحطمت ، وعظمة بدت ثم أختفت ، وبطولة لمعت حينا ثم سرعان ماخبت •

هنالك بعض الانقسام فى شخصية الامير الحمدانى سيف الدولة ، وشخصيته فى الواقع كما نراها منحلة فى شخصيتين متبايفتين كل التباين : الشخصية الاولى شخص الذكر Animus والشخصية الثانية شخص الأنثى Anima وهذا الانحلال فى شخصية الرجل سبب من أسباب عظمته التى خلدته على الزمن بين أبطال العرب • ويمكن للباحث ان يلمس هذا الانقسام عند الأمير الحمدانى فى حبه اقتناص الفرص فى الأحوال وامتلاكه الظروف وتوجيهها من جهة واستسلامه من جهة أخرى للغيب وللقدر • على أن هذا الانقسام الملحوظ فى شخص سيف الدولة ، ملحوظ ايضاً فى اشخاص جميع المغامرين من الاحياء الذين ذهبوا طى الزمن • على انه من المهم ان نلاحظ ان روح الرجل Animus من شخص الأمير الحمدانى ، كان يتقوم بها جهاده وجلاده وروحه الحربية • كما كانت تتقوم بروح المرأة Anima من شخصه روحه الشاعرة وطبيعته الفنية ، والشخصية الاولى شخصية الرجل تبدو لك قوية من سيرة الامير الحمدانى بينما شخصية الأنثى تبدو ضعيفة بجانبها ، على أن هذا الضعف يعود بأصل الى تغلب شخص الذكر فى روحه على شخص الانثى •

أما شخصية الأمير الحمدانى سيف الدولة كما اجلاها الكاتب المحقق الاستاذ سامى الكيالى فأهم شيء فيها توكيده ظهور جانب الشخصية على جانب الظروف والأحوال • على ان هذا التوكيد منه يحتاج لابراز شخصية متعاملة مع الظروف فى صورة تخلق الحوادث وتوجد الوقائع : ذلك ان شخصية الامير الحمدانى ، عن طريق التعامل مع الشخصيات الأخرى ، مدفوعة الى ذلك بطبيعته التى ركبت عليها ، تخلق مجرى السيرة التى تركها فى مجرى التاريخ • على ان الكاتب يمضى فى كتابه مغلبا طريقة العرض ، وهذه تتسق مع منطق الحوادث لا منطق الشخصيات • ومن هنا كان عيب ملحوظ بين توكيد المؤلف لظهور جانب الشخصية فى كتابه وأظهاره الشخص فى معرض من حركة الحوادث •

علي هذا يمكننا ان نتكلم عن منحي أبداع الكاتب في السيرة التى كتبها عن الأمير الحمداني ، في انها تتقوم بفن الحوادث ، تسودها طريقة العرض فتتشابك الحوادث والوقائع في صفحة تتعارض في شبكتها الشخصية التى تقص سيرتها ٠ وهذه الطريقة لا تلقى ظلا كبيرا على الشخصية التي تقص سيرتها ولا تقيم لها اطارا ولا تتقوم بالتصوير الذي يجعلك تري العصر والرجل بمشهد من نفسك وبمرأي من بصرك ٠

على أن هذا المنحى فى الابداع يلون الكتاب بلون خاص من حيث يتسق مع طريقة التفنن فى العرض ومنحاه ٠ ذلك أن فن الحوادث يتطلب حركة عالية كثيرة الأصوات ، ظاهرة النبرات ، واضحة الخلجات ، وهذا ما تلمسه فى الكتاب خصوصا فى وصف الكاتب حيث يحمل الأسلوب حركة ويعطى اللوحة ســعة ويعمل على التناسب فى الخطوط والألوان ٠

غير أن الحركة فى الأسلوب والسعة فى التصوير تحتاجان أن تكون الخطوط والألوان قوية رغم تناسبها ، ظاهرة رغم اتساقها ، وتكاد تكون هذه من أخص ما يميز أسلوب الاستاذ الكيالى فى دراسته هذه ، وفى كتابه « شهر فى اوروبا » الذى أصدره من أعوام خلت ٠

هذه الحركة فى الاسلوب،والسعة فى اللوحة والقوة فى الألوان ، والظهور فى الخطوط تذهب مع العاطفة المتقدة والمشـاعر الفائرة ، فتعطى الكتاب طابعا « رومانتيا » من جهة الشكل ٠ والواقع ، ان الاسـتاذ الكيالى يتنـاول فى دراسته هذه شخص الأمير الحمدانى بحرارة ، وهذه الحرارة يسلطها علي عصر الرجل وحياته فينبض بالحياة التى تغمرك وتجعلك تعيش فيها برهة من الزمان ٠

❋ ❋ ❋

أسلوب الكتاب تنقصـه الدقة التعبيرية وشيء من صـقل الألفـاظ ، والواقع ، ان هذا النقص يغطي عليه مايتوهج في الكتاب من عواطف ومشاعر

والحقيقة ، ان المؤلف يشترك فى هذا الوضع التعبيرى مع كل كتاب سوريا ولبنان على وجه عام ، ذلك ان الحيوية التى يمتازون بها ، والنشاط والحركة التى تتقوم بها أرواحهم لا تترك لهم مجالا للتأنى فى اختيار الشكل الذى يصوغون فيه المعنى والفكرة ٠ أو فرصة لصقل العبارة، وهم فى ذلك على نقيض أخوانهم من كتاب مصر الذين تساعدهم طبيعتهم الساكنة وروحهم التى لها طابع الاستقرار ، أن يصقلوا عباراتهم ويصوغوا ما فى عقولهم من المعانى أو الفكر فى أشكال تمتاز بدقتها التعبيرية وطابعها المصقول ، فان كان فى جهة مصر دقة التعبير وصقل العبارة ففى سوريا ولبنان توهج الشعور ، وغلبة العاطفة ، وبروز الروح ، وحركة الأسلوب ، وسعة اللوحة وظهور الألوان ، ووضوح الخطوط ٠ وما كان بمستطاع الاستاذ الكيالى الا ان يكون من جانب سوريا ولبنان نزولا على حكم مولده وأصله ومنشاه وثقافته ٠

خاتمـــة

أما وقد انتهينا من المقدمة الى هـذا الحـد ، فلى ان أختتمها بكلمة عن صديقنا صاحب الدراسة ٠

والواقع أن الكاتب المدقق الاستاذ سامى الكيالى كاتب نابه على جانب كبير من النشاط ٠ نجح فى أن يجعل حلب ــ عاصمة الحمدانيين على عهد سيف الدولة ــ مركز نشاط أدبى قوى ملحوظ من كل العالم العربى ، ومدار هــذا كان ولايزال مجلته الراقية « الحديث » التى خطت لليوم ثلاثة عشرة عاما ٠ ولا شك أن هذا حدث عظيم فى تاريخ هذه المدينة التى غرق حاضرها فى لجة ماضيها والتى لم تكن مركز أى نشاط ادبى ملحوظ فى الأزمنة الاخيرة ٠

لقد كانت الروح الاقتصادية والنشاط التجارى تطغيان على كل شىء ،من حيث كانت تتمثل فيها روح المدينة ٠ على أن هذا النشاط التجارى من حيث افتقد مقوماته الخارجية نتيجة للاوضاع السياسية التى قامت بعد الحرب العظمى فى البقعة التى تمتد من صحراء بلاد العرب حتى آسيا الصغرى ، فقد

تحول ببعض أبنائها هذا النشاط الى الجانب الثقافى ، فكان أن أصبحت حلب فى السنين الأخيرة مركز نشاط أدبى وحملت مشعل الثقافة فى سوريا الشمالية على أن ما شهدته مدينة حلب من ألوان النشاط الأدبى كان محوره الاستاذ سامى الكيالى الذى افتتح حياته الأدبية عقب الحرب العظمى بمقالات كان يرسلها على صفحات كبرى المجلات الادبية المصرية ۰ وقد جمع منها باكورة آثاره فى كتاب « نظرات فى الادب والاجتماع ، ثم كان ان أصدر عام ١٩٣٥ كتابه « شهر فى أوربا » وهو عرض سريع لما ترآءى له فى رحلته القصيرة الحافلة بمختلف الصور فى بلاد الغرب۰وفى هذا الكتاب يبدو فن الاستاذ سامى الذى يتميز بالحركة فى الاسلوب ، والسعة فى اللوحة ، والزخور فى الصور الفنية ، والاطلاق للمشاعر المترعة من الوجدان تفيض بالحياة والحرارة ، واذا نحن نظرنا الى كتابه « سيف الدولة وعصر الحمدانيين » وجدنا الاستاذ سامى يكشف عن ناحية قوية من نواحى نشاطه ۰

واذا كنت الآن أخلى بين القارىء وكتاب الاستاذ سامى الكيالى فانى اشعر بأن القارىء سينعم فترة من الزمن فى هذا الجو الفنى الذى خلقه المؤلف فى كتابه وأنى أشكر لصديقى هذه الفرصة التى مهد لى فيها ان أعيش فى كتابه ، آملا أن يجد القرآء ما وجدته فى الكتاب من متعة ولذة ۰

اسماعيل أحمد أدهم

أول مايو ١٩٣٩

١١ ربيع الاول ١٣٥٨

١٩ ـ فرعون الصغير * وقصص أخرى

محمود تيمور

يعتبر القاص محمود « بك » تيمور أشهر الكاتبين للأقصوصة فى العالم العربى ٠ وقد أصدر الى اليوم نحو عشر مجاميع قصصية تحتوى على نيف ومائة أقصوصة تمتاز كل واحدة منها بطابعها المحلى ، وقد ترجم بعض هذه الأقاصيص الى الألمانية ، والبعض الآخر الى الفرنسية ٠ كما ترجمت أقصوصة له الى الايطالية كنموذج من فنه القصصى ٠ وقد نالت أقاصيص محمود تيمور شيئا من التقدير فى الدوائر الأدبية الغربية ، ذلك أنه صاحب اقتدار على كتابة الأقصوصة ، وهذا الاقتدار يجىء فى الأصل من طبيعته الفنية التى دارت حول الحياة ومشاهدها ومجالها ، متأثرة من جهة بأجواء القصص الأوربى ، ومن هنا ما فى أقاصيصه من شدة الصلة بأقاصيص جى دى موباسان ، وتشيكوف ، وذاهبة من جهة أخرى تنقل عن المحيط المصرى ، ومن هنا ما فى أقاصيصه من الطابع المحلى ٠

وتيمور « بك » فنان يرتبط نظره بصور الأشياء ، ومن هنا ترى ما فى أقاصيصه من الرجوع الى الحياة ، والنقل المباشر عن مرائيها ومظاهرها ٠ ولهذا كان ابراز مظاهر الحياة فى أقاصيصه مرتبطا بقدرته على الوصف، والوصف عنده هادىء ومن هنا يغلبه بعض من التدقيق ، وعلى هذا الوجه فقط يمكن فهم منحى تيمور «بك» الفنى فى أقاصيصه ٠ وربما كان ما فى طبيعته من الهدوء

(*) الرسالة : ١٤ أغسطس ١٩٣٩ ، ص ١٩٢١ ٠

هو الأصل فى غلبة النزعة الواقعية الساذجة التى تتراءى للنظر من آثاره . فالهدوء يفسح لعقله المجال للتداخل لتصفية ألوان الشعور وضبطها فى نسب دقيقة مع الفكر ، بحيث يسوق الى خلق توازن بين العقل والمشاعر ، وهذا التوازن يحمل الواقعية حين يتصل بموضوع أقصوصة . وهو عادة يدور من ناحية شكلية،فتجد نظرة محمود تيمور ترتبط بمظاهر الأشياء وسطوح الحياة، ومن هنا يمكن أن نقول بأن الأصل الواقعى فى فن تيمور «بك» ساذج اذ هو نتيجة للوصف الحسى .

وخير ما يقال فى أقاصيص تيمور «بك» أنها قطع من الحياة منتزعه فى كل بساطة وصدق . فهى صفحة ساذجة من الحياة ، ان لم تر موضوعا فيها تدور حوله الأقصوصة ، أو غرضا ترمى اليه ، فانك تستشف من وراء أقاصيص الرجل صفحات من الحياة يعرضها عليك فى دقة مشهورة بأسلوب الوصاف لا بريشة الرسام أو المصور .

وتعتبر « المجموعة » التى أصدرها فى هذه الأيام من خير مجموعاته القصصية ، وهى مصدرة ببحث عن المصادر التى ألهمته الكتابة . وهذا البحث فى الأصل محاضرة ألقيت بقاعة يورت بالجامعة الأمريكية مساء ٥ مارس سنة ١٩٣٨ . وقد وفق فيها تيمور « بك » الى حد كبير فى سبر غور الموضوع الذى يطرقه ، كما نجح نجاحا يذكر فى الكشف عن العوامل التى اكتنفته فوجهته توجيها أدبيا صرفا ، وعملت على طبعه بطابع خاص . ومن رأى تيمور «بك» أن العوامل التى تحدد كل كاتب وتكونه هى ثلاثة أمور أساسية : وراثة وبيئة وحوادث ، تتداخل فتجرى مجرى الحياة الباطنية من طريق الى آخر . ويرى هو أن عامل الوراثة يتمثل معه فيما أورثه اياه والده من حب الكتابة ، وشقيقه المرحوم محمد تيمور من حب الأدب القصصى . وهذا العامل قد ساقه بتداخله مع بيئته الى الأدب ، كما أنه يرى أهم العوامل التى أثرت فيه متصلة بأسباب مطالعته . وأهم الكتب التى تركت أثرا فى ذهنه : هى ألف ليلة وليلة ، وأقاصيص موباسان ، وتشيكوف . على أننا نلاحظ على

هـذا الفصل أن الكاتب وقف فى بسطه للموضوع وسبر أغوار نفسيته عند الجمل • فلم ينزل به الى التفاصيل آلتى تعين على رسم صورة حقيقية دقيقة عنه •

وفى هذا الفصل مطالعات تستوقف النظر : أهمها رأى الكاتب فى « ألف ليلة وليلة » ، وتفسيره لقوة الخيال فيها وأنها ترجع الى كونها ـ جاءت عن طريق الفرس ـ وهذه ملاحظة قيمة لها دلالتها القوية على بعد نظر الكاتب وعدم جريه وراء الأوهام التى يجرى وراءها بعض الذين يكتبون فى الأدب العربى من الكتاب المعاصرين •

أما المجموعة نفسها ، فتحتوى على اثنتى عشرة أقصوصة ، تستهل بأقصوصة « فرعون الصغير » • وهى أقصوصة يبرز فيها اللون التخيلى romanische من حيث يتغلب على بناء الأقصوصة الجو الخيالى • على أن هذه التخيلية عند الكاتب فى هذه الأقصوصة تجعل فكرة الأقصوصة غير متسقة فى أجزائها • ففى هـذه الأقصوصة تجـده يصور الشاب بطل الأقصوصة شابا فى سن السابعة عشرة ـ مدفوعا الى ذلك بفكرة أولية ، هو أن يخلق صلة شبه بين الشاب والفرعون الصغير توت عنخ آمون الذى مات فى السابعة عشرة ، أو الثامنة عشرة من عمره ـ وهذا التصوير الأنيق فى بناء القصة مع الدور الذى يقوم به الشاب من أنه تخلف عن داره وبات خارجها مع الأمريكية الحسناء •

وفى الأقصوصة الثانية وهى « غريم » تجـد تيمور « بك » يقيم هيكل أقصوصته على أساس من تنازع العواطف ، وهذا ما تراه واضحا فى شخصية رشدية يسرى • وهذا اللون الباطنى وان كان خفيفا فى هذه الأقصوصة ، فهو يعود الى علم النفس الحديث ، والتأثر بالفريدوية Freudism واضح فيها • على أنه فى وصفه لشخصية رشدية يسرى تتنبه فيه ملكته الواقعية السانجة ، فتراه يعمد لتصوير شخصيتها فى دقة وبساطة • وهو فى تصويره لشخصيتها يبدو وبيده ريشة المصور من حيث يستخدم الألوان ويمزجها لخلق الأطياف

والظلال • على أنه فى تصويرها يبدو لى وكأنه نظر لقصة بنت يزيد لرفيق خالد بك القصصى التركي الكبير حين عرض لتصوير « زليخا » بطل قصته •

وفى الأقصوصة الثالثة وهى « حزن أب » تجد تيمور «بك» يبرز شخصية « الشيخ عساف » فى صورة انسان قد توزع فيه الاحساس بعد أن صدم بوفاة ابنه ، وهو ينتهى من تصويره بأن يريك الأب قد انتحر ••• وبهذا تخلص من توزع مشاعره واحساساته • وجو الأقصوصة يوحى بلون باطنى ، ولكن لا يكاد يستشف منها ، وان أمكن ادراك لونها ، بأن تترك القصة توحى اليك بجوها ألوانها الباطنية • وهكذا يمكنك أن ترى من مجرى حوادث الأقاصيص أن التخيلية من جهة والباطنية من جهة أخرى أخذت تطغى على الواقعية الساذجة ، ولكن بدون أن تغرقها • وهذا التطور عند تيمور «بك» طبيعى لأنه رجل فنان وفنه يستولى عليه ، ويختار التعبير الذى يتسق مع الجو الذى يضطرب فى طوايا نفسه •

والحق أن هذا التطور عند تيمور « بك » يعتبر تلطيفا لجمود الواقعية • والأصل الواقعى ثابت من نفسه بعد ذلك ، ولا أدل على ذلك من ظهوره بصورة خيوط تتعارض فى نسيج أقاصيص الرجل •••

هذه مجموعة أقاصيص « فرعون الصغير » وهى مجموعة طيبة من الأقاصيص تدل على تطور الفن القصصى عند تيمور «بك» ولكن مع استناده الى الأصل الثابت من نفسه ، وهى من هنا خليقة بالعناية والتدقيق والاعتبار من أدباء العربية •

اسماعيل أحمد أدهم

تنويه * :

وقع خطأ فى ردى الأخير على الدكتور بشر فارس هو ورود كلمة reprot الانجليزية وكأنها تنظر الى كلمة rapport الفرنسية . والصحيح أن الكلمة الفرنسية تنظر اليها فى الانجليزية كلمة relation أو rapport وقد استعمل الوجه الأخير W. Swain فى ترجمته لكتاب دور كايم . كذلك جاء فى المقال (و) كلمة التقصير مكان التقوير . كما ورد ص ١٥٢٦ س ١٠ كلمة التقدير ص ١٥٢٤ س ١ كلمة الغمزات مكان الفراسة كما جاءت فى أكثر من موضع - زائدة . ولهذا لزم التنويه .

(*) العنوان من عندى .

« المحـرر »

٢٠ - « توفيق الحكيم - الفنان الحائر »

نقد السيد يعقوب بكر (*)

اثار كتاب « توفيق الحكيم - الفنان الحائر » الذى نشرته « الحديث » للدكتور اسماعيل أحمد أدهم اهتمام الكتاب والادباء فى العالم العربى ، وقد تناولوه بالنقد والتقدير معا ، وفيما يلى رسالة وصلتنا من السيد يعقوب بكر ننشرها عملا بحرية النشر

المحرر

* * *

يعجبنى من هذا الكتاب منهجه المتين الذى يمسك باجزائه مسكا متينا وينتظمه من أوله الى آخره .

هذا المنهج منهج علمى قبل كل شىء ، فهو يتناول الأديب تناولا موضوعيا لا تشوبه نزعات أو ميول ذاتية . وهو اذ يتناول الأديب هذا التناول الموضوعى دائما يتناوله من ناحية شخصيته ، تلك الشخصية التى يحاول صاحبه تعرفها .

وقد كان تعرف الدكتور أدهم لشخصية الاستاذ توفيق الحكيم بعد تعرفه لأمرين : الأمر الأول هو طبيعة الحكيم الفطرية التى تكيفت بها نفسه بفعل

(*) الحديث : العدد الثامن ، حلب آب « أغسطس » ١٩٣٩ ، ص ٢٦١ .

طبيعة السلالة التى تحـدر منها ، أما الأمر الثـانى فهو البيئة التى احاطت بحيـاته وتفاعلت مع طبيعته الفطـرية · والدكتور أدهم حين نظر الى بيئة توفيق الحـكيم نظر اليها من ناحيتها العامة والخاصة ، أعني أنه نظر الى بيئته الوطنية وهى مصر والى بيئته المنزلية · وهو فى محاولته تعرف طبيعة بيئة الأديب يقترب كثيرا من الناقد الفرنسي المشهور Taine (•)

أقول ان الدكتور أدهم تعرف شخصية توفيق الحكيم بعد تعرفه لهذين الأمرين · لأن شخصية توفيق الحكيم كانت نتيجة تفاعل هذين الأمرين · وقد استخلص المؤلف هـذين الأمرين من كتابي توفيق الحكيم « عـودة الروح » و « عصفور من الشرق » وأنت ترى عرض المؤلف لشخصية الحكيم فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى ، وفى الفقرة الثالثة من ص ٥٠ وفى الفقرة الأولى من الفصل الثالث من الكتاب الثانى ·

وعلى أساس هذه الشخصية يفسر لنا الدكتور أدهم اتجاه الحكيم الفنى وهو اتجاه رمزى مشوب بشىء من الوضوح (ص ٦٩) ·

على ان الدكتور أدهم فى بعض الاحيان لا يحـاول ارجاع بعض المناحى الفنية عند الحكيم أو بعض آرائه الى أصول من شخصيته ، بل يرجع هذا البعض الى تأثر الحكيم بمفكر ما أو فنان ما فمثلا حين ذكر ان الحكيم يخلق شخصيات مسرحياته على اعتبار انها لا حقائق ثابتة لها لم يحاول ارجاع هذا المنحى الفنى الى أصول من نفسه ، بل ارجع الى تأثره بفرويد صاحب فكرة اللاواعية والعقل الباطن (ص ٦٩) ·

والدكتور أدهم بعد هذا مغرم بتعرف شخصية الحـكيم التى ادركها فى كتاباته ، وذلك لأنه يعتقدان (الفنان يروى نفسه فيما يقول)·وهو يتعرفها عن طريق (التدقيق فى العناصر الروحية) التى بثها الحكيم فى آثاره · وأنت تجـد أمثلة محاولته هذا التعرف فى سطر ٢ ـ من صفحة ٧٤ ، وفى الفقرة الثانية من ص ١٠٢ وفى سطر ١٦ ـ ١٩ من ص ١١٠ ·

قلت ان الدكتور أدهم اتخذ منهجا موضوعيا فى دراسة الاستاذ الحكيم . وأقول انه بالغ فى دراسته الموضوعية الى حد كبير . ويكفى دلالة على صحة قولنا هذا انه استعار فى كتابه كثيرا من الاخيلة والتراكيب التى نراها فى آثار الأستاذ الحكيم . وقد كان غرضه من هذا ان ينقلنا الى جو هذه الآثار حتى يمكننا ان نتفهمها ونستوعبها على الوجه الأتم .

***

هـذا منهج المؤلف الذى اتخـذه فى كتابه هذا ، اما أسلوبه فعلمى بحت لا تجد فيه تلك الطراوة البيانية التى تأخذ بالنفس ، وان كان فى بعض اجزائه بعض الاخيلة والتراكيب البيانية فهذه الاخيلة والتراكيب البيانية دخيلة عليه لان المؤلف انما استعارها من آثار الحكيم نفسه كما تقدم .

والاسلوب فى هذا ليس مبناه عربيا خالصا ، فهو ملقح بتراكيب أعجمية بحتة . وهو بعد هذا أيضا مركز كل التركيز ، ومن هنا جاء عمق معانيه وجاءت صعوبة عباراته . هذا فضلا عن أنه يتخلله كثير من الاخطاء اللغوية والاخطاء النحوية . وهو فضلا عن هذا أيضا يحتاج الى تشذيب وتهذيب وتنسيق .

***

الكتاب سليم فى جوهره ، فكل الملاحظات التى لاحظناها عليه ونحن نقرؤه انما تتصـل بالناحية الشكلية منـه . على ان هـذا لا يمنعنا من سرد هذه الملاحظات .

يقول المؤلف فى سطر ١٣ ــ ١٤ من ص ٢١ : « ومن جهود هذه الرابطة (يعنى الرابطة القلمية) بدأت الطريقة التحليلية المشوبه برومانسية قوية وجودها فى الأدب العربى » . هذا القول لا يتمشى وما ذكره المؤلف عن منحى كتابات جبران من انها ذات اتجـاه رمزى مختلط بنزعة رومانسية تخيلية ، وذلك لان الرمزية لا تتمشى والتحليل . ونظرا لأن جبران كان رئيس هـذه

الرابطة وألمع شخصية أدبية فى الجيل الماضى كما يقول المؤلف ، ونظرا لان هذا الاتجاه الرمزى الذى ظهر فى كتاباته انما ظهر للمرةالأولى فىالادب العربى الحديث فى هذه الكتابات كما يقول المؤلف أيضا فانى اظن انه كان لزاما على الدكتور أدهم أن يستثنى من حكمه هذا كتابات جبران ·

ويقول فى سطر ١ ـ ٢ من ص ٢٢ « كان (يعنى جبران) فنانا بكل معانى الكلمة ومتصوفا صاحب أسلوبا خاص يتميز به قائم على الوضوح والسرعة والتموج ، والوحدة أهم عناصره » · هذا القول بعضه ليس صحيحا · وهذا البعض هو وصف أسلوب جبران بالوضوح خطأ لاننا نعرف ان أسلوب جبران رمزى ، ونعرف ان الرمزية تتعارض والوضوح ·

أراد المؤلف فى الفصل الثامن من الكتاب الأول أن يتتبع القصص التى كتبها أدباء الشرق العربى والمهجر الأمريكى فى الجيل الحاضر ، فقسم القصة لهذا لغرض الى ثلاثة أنواع · القصة الواقعية التحليلية ، والقصة التاريخية ، والقصة الاجتماعية والنوعان الأول والأخير من هذه الأنواع الثلاثة متداخلان فان القصة الاجتماعية اذاصورت المجتمع تصويرا صحيحا فى أسلوب تحليلى امكن ان تدخل فى نطاق القصة الواقعية التحليلية·والمؤلف نفسه يوافقنا على رأينا هذا فهو يقول فى سطر ١١ ـ ١٢ من ص ٣٢ « واما فى سورية ولبنان فالقصة الاجتماعية لم تظهر فى اثار كرم ملحم كرم بقوة مستنزلة من الادب التحليلى الآخذ ويقول المؤلف فى سطر ١٧ ـ ١٩ من ص ٣٣ « وأبرز رجال هذه المدرسة فى فن القصص خليل تقى الدين وله مجموعة من القصص نشرها عام ١٩٣٧ بعنوان « عشر قصص » والمؤلف فى هذا يخلط بين لفظتى « قصة » « قصة » و « أقصوصة » فى الاستعمال على الرغم من انه فرق بينهما فى مستهل الكتاب الأول من دراسته ·

وفى السطر الثامن من ص ١م يضع المؤلف الفظة الفرنسية«organique» مرادفة للفظة العربية « التعضون » · وهذا خطأ فان لفظة organique ترادف لفظة « عضوى » ·

وفى السطر الثامن من ص ٨١ يضع المؤلف اللفظة الفرنسية intégrité مرادفة للفظة العربية « صاف » وهذا خطأ من ناحيتين : الناحية الاولى هى ان لفظة « صاف » اسم فاعل ولفظة intégrité ليست كذلك ولا يصح وضع ما ليس باسم فاعل من الالفاظ الأعجمية مرادفا لما هو اسم فاعل من الالفاظ العربية ، اما للناحية الثانية فهى ان لفظة intégrité لا تعنى اصلا الصفاء بل تعنى التآرب بمعنى التكامل . ويظهر ان المؤلف يعنى بالتأرب الصفاء فاننا نراه فى سطر ١٣ من نفس الصفحة يضع هذه اللفظة الفرنسية التى تعنى التارب كما قلنا مرادفة (منؤربة صافية) واذا فرض أن التأرب يعنى الصفاء كما يعتقد المؤلف لما أمكن أيضا وضع هذه اللفظة الفرنسية مرادفة لهما لانها ليست اسم فاعل مثلهما ، وانما المرادف لهما فى هذه الحالة يكون لفظة intégrale

وبينما يقول المؤلف فى سطر ١٨ من صفحة ٧١ بأن شخصية شهرزاد فى مسرحية توفيق الحكيم المسماة بهذا الاسم تمثل الطبيعة نراه فى سطر ٢١ – ٢٢ من ص ٨٥ يقول بانها تمثل شق الانثى فى النوع الانسانى بكل طبائعها . وفى هذا اختلاف فى تفسير الرمز الذى تجسد فى شخصية شهرزاد .

ويظهر ان المؤلف يعتقد بان التداعى يقوم على قانونى المشابهة والمقاربة فقط فاننا نراه فى الفصل السادس من الكتاب الثالث – وهو الفصل الذى خصصه لدراسة فن الاستاذ توفيق الحكيم من ناحية علم النفس – حين يتكلم عن التداعى يربطه باستمرار بقانونى المشابهة والمقاربة . فأنت فى سطر ٥ – ٧ من صفحة ٨١ تراه يقول : « ومن المهم ان نقول ان قاعدة التداعى – من حيث يدعو المعنى معنى آخر عن طريق المشابهة والصورة صورة أخرى عن طريق المقاربة – تجرى فى ذهن الفنان بما يتكافأ وطبيعته » ، كما نراه يقول فى سطر ٢١ – ٢٤ من نفس الصفحة : « وان التداعى يجرى بين هذه الوحدات على اسس التقارب والتشابه . واستنزال الفنان لمعانيه وأخيلته يكون عن طريق استكشاف صلات التشابة والتقارب بين الوحدات الوعيية وتقاليبها على جميع أوجهها» ،وهو يقول فى سطر ١ – ٣ من صفحة ٨٢:« وعن طريق التداعى استنادا على صلات التقارب والتشابه بين الاجزاء المؤلفة

للموضوع يحطم حدود الوحدة الوعية فينشرها مستغرقة كل الاستغراق فى الموضوع من حيث هو كل مؤتلف » ، كما يقول فى سطر ١٥ ـ ١٧ من نفس الصفحة « وهذه الاشكال بما تحتويه من المعانى وما ترمز له من الصور تثير عن طريق صلات التقارب والتشابه اللفظى بينما المعانى فى الذهن معانى واخيله جديدة تصحبها صور حسية » وهـو يقول فى سـطر ١٦ ـ ١٧ من ص ٨٣ « وقد قلنا ان التداعى كما قد يكون مبعثه المعنى قد يكون اللفظ ، كأن يدعو اللفظ لفظا آخر عن طريق الصلة المعنوية ـ تقارب أو تشابه ـ بين اللفظين » ويقول فى سطر ٢ ـ ٥ من ص ٨٥« ولكن لما كان التداعى يتبع من حيث الحركة صلات التقارب Contiguity وعلاقات Similarity فهى تأخذ منحى خاصا عنـد كل فنان بل وانسان حسب طبيعته . ومجـرى التداعى عند توفيق يبت له منحى خاصا فى ان يتحرك وفقا لصلات التشابه والتقارب بين حدود المعنى الواحد » كما يقول فى سطر ٨ ـ ٩ من نفش الصـــفحة « ومن الاهمية بمكان ان نضع الخيال الذى يحرك التداعى ويثيره فى الذهن خضـوعا لقوانين التقارب والتشابه » . على ان ربط الدكتـور ادهم للتداعى بقـانونى المشابهة والمقاربة فقط فيه حصر للتداعى فى حدود ضيقة لم يمد بها علماء النفس جميعهم ، فنحن نرى معظمهم لا يقيمون التداعى على أساس المشابهة والمقاربة فقط بل يذكـرون قوانين أخـرى له نذكر منها على سبيـل التمثيل قانون التلازم ـ والتلازم اما زمانى أو مكانى ـ وقانون التضاد .

ويقول المؤلف فى سطر ٥ ـ ٧ من ص ٨٨ « فهو (يعنى توفيق الحكيم) يستعير ص ٤٢ من مسرحية « شهرزاد » الصفاء للعينين عينى شهرزاد ويقول عينان صافيتان صفاء الماء » . وقول توفيق الحكيم هذا ليست فيه استعارة وانما فيه تشبيه بليغ ، لان الاستعارة لا تكون الا اذا حذف احد طرفى التشبيه المشبه به وهما موجودان كلاهما فى قول توفيق الحكيم وهذا شىء معروف فى علم البيان

ويقول المؤلف فى سطر ١٠ من صفحة ٩٤ : « ظهرت بعد مسرحية « اهل

الكهف » للاستاذ الحكيم قصة من نوع « الرومان Roman » ونحن لانفهم كيف تكون قصة من نوع الرومان Roman لان اللفظة الفرنسية Roman مرادفة للفظة العربية » قصة ويقول المؤلف أيضا فى سطر ١٤ ــ ١٥ من نفس الصفحة : « وهذه القصة تعتبر القصة المصرية الاولى من نوع الـ Novel أو Roman » ٠ وما قيل فى القول الاول يقال فى القول الثانى ٠

وفى الفصل السادس من الكتاب الرابع يتكلم الدكتور اسماعيل ادهم عن قصة طويلة تدور حول شهر زاد ألفها الاستاذ توفيق الحكيم بالاشتراك مع الدكتور طه حسين بك ، ولكنه لم يسم هذه القصة الطويلة ولم يذكر انها قصة « القصر المسحور » ٠

هذه هى الملاحظات التى لاحظناها ونحن نقرأ هذا الكتاب القيم الجليل ٠ وهى كما ترى ملاحظات شكلية لاتنتقص من قدره ٠ ولئن كنا ذكرناها فلكى ننبه نظر المؤلف اليها ٠

ونحن قبل ان نختم هذا النقد نرى لزاما علينا ــ نحن قراء العربية ــ ان نتقدم بالشكر للدكتور اسماعيل ادهم على خدماته الجليلة للنقد الادبى الحديث ، تلك الخدمات التى يؤديها عن طريق اصداره لهذه الدراسات النقدية التى يطالعنا بها بين الحين والحين ٠

السيد يعقوب بكر

عدد « الحديث الخاص » *

وكتبت مجلة « الهاتف » العراقية عن هذا العدد ما يأتي :

بين مئات المجلات العربية بضع مجلدات عرفت بلون خاص من الثقافة التي ميزتها عن سائر المجلات ، وفي طليعة هذه الصحف الممتازة تأتي مجلة « الحديث » التي يصدرها العبقري اللامع الاستاذ سامي الكيالي بحلب ، وسر امتياز هذه المجلات المعينة المعروفة كونها تعنى بالثقافة الخالصة عناية تبعدها عن الغايات التجارية التي تنشدها أغلب مجلاتنا والتي تهتم بلذة قرائها قبل اهتمامها برفع مستواهم العلمي والاجتماعي .

وعمر مجلة الحديث الآن ثلاث عشرة سنة وهو عمر حافل بالخدمة النزيهة في نشر العلم والادب من أجل العلم نفسه . وكان « الحديث » طوال هذه المدة لا يني عن التفكير في سلوك اسهل الطرق واقصرها لتعميم الثقافة بين ابناء البلاد العربية وخلق القابليات التي تهضم الاداب العالية وتتذوق العلم الخالص، وكان من جملة خدمات الحديث اصدار اعداد خاصة عن زعماء الفكر المجددين لتكون هذه الأعداد سجلات تقدير لنبوغ هؤلاء الزعماء من جهة ودراسات أدبية عامة تنمي المدارك وتوجه القراء توجيها صحيحا نحو الادب الصحيح من جهـة أخـرى .

(*) من تعليق مجلة « الهاتف » العراقية على العدد الخاص بتوفيق الحكيم
انظر :
الحديث : العدد الثامن ، حلب آب « أغسطس » ١٩٣٩ ، ص ٦٦٦ وما يلي .

ولقد وصلنا من هذه الاعداد العدد الخامس بنابغة المجددين الاستاذ توفيق الحكيم بقلم الدكتور اسماعيل أدهم والدكتور أدهم من العلماء الذين تفخر باثارهم الاداب العربية ، وهو فى مقدمة الباحثين المنقبين الذين يبنون آراءهم على الحجج العلمية والبراهين المنطقية دون ان تجرفهم تيارات الميول الخاصة والعواطف عند البحث والدرس ولعله أول من استطاع ان يضرب المثل على قوة الجلد والصبر فى متابعة الابحاث العويصة واستخراج الرأى الصحيح من بين مجموعة الآراء المتشابكة المتناقضة المبهمة وعدد (الحكيم) هذا يبتدىء بتوطئة للكيالى راقنا منها الوعد الذى لزم به نفسه فى اخراج عدد خاص عن الدكتور اسماعيل أدهم ، محرر هذا العدد الممتاز ، ثم تلى التوطئة مقدمة مسهبة عن الفن القصصى والمسرحى فى الادب العربى الحديث تناول فيها الدكتور منشأ القصة الحديثة ومبعثها فى مصر على اثر انتشار اللغات الاوروبية فى البلاد العربية ، وذكر شيئا من مجهود المرحوم جرجى زيدان والدكتور صروف والدكتور شميل واثارهم فى الفن القصصى لا سيما التاريخى منه ، وانتقل بعد ذلك الى تصنيف المذاهب الفنية ثم ذكر نبذة عن الفن القصصى فى لبنان وسوريا ، كما ذكر كلمة مختصرة جدا عن العراق ويعد هذا الفصل من العدد كتابا مستقلا لنفسه يحوى خلاصة تاريخ النهضة الادبية فى الفن القصصى والمسرحى ويلى هذا الفصل كتاب يتناول ترجمة حياة الاستاذ توفيق الحكيم فيستعرض الكاتب جميع الظروف والدقائق التى مرت بالمترجم (بفتح الجيم) ويفلى ايامه حتى يناقشه فى عمره ٠

وفى الفصلين التاليين من الكتاب الثالث والرابع يبدع الدكتور ادهم ابداعا يثير الدهشة فى تحليل فن الاستاذ (الحكيم) فتظهر عبقرية الكاتب بأجلى مظاهرها للعيان ، ويحس القارىء بانه انما يقرأ موضوعا ليس الغرض منه تمجيد آثار الحكيم وانما لكى يدرس علما وادبا من مظاهرهما حرية التفكير ومعرفة فن التحليل ، وهذا هو الغرض الاول الذى يحمل الاستاذ الكيالى على اصدار مثل هذه الاعداد الممتازة ٠

أثر هذا العدد من نفس الأستاذ الحكيم *

ـ من رسالة خاصة ـ

عزيزى الأستاذ الكيالى

قرأت بسرور عظيم العدد الخاص الذى تفضلت مجلة الحديث فخصتنى به . واعتقد أن هذا العمل المجيد الذى تقومون به مما لم يسبقكم اليه ناشر ولا صحفى ولا اديب فى مصر ، والشرق سوف يذكر لكم دائما بالفضل والفخر . فانكم بهذه البحوث قد وضعتم أسس نوع من الادب والبحث الادبى لم يكن معروفا فى بلادنا . وهو يعد اكبر دعامة لبحوث المستشرقين والباحثين للادب العربى الحديث فاهنئك واشكرك .

وتفضلوا بقبول اسمى تحيات

المخلص

توفيق الحكيم

(*) الحديث : العدد الثامن ، حلب ، آب « اغسطس » ١٩٣٩ ، ص ٦٦٨ .

٢١ — حول «مباحث عربيـــة»

النظـر فى آراء النقـــاد
بقلم الدكتور بشر فارس

لا يسعنى — و «المقتطف» خارج فى أغسطس — الا ان أشكر لطائفة من النقاد عنايتهم بكتاب «مباحث عربية». وهؤلاء النقاد هم (على ترتيب الهجاء) : الآب انستاس مارى الكرملى «المقتطف» يوليه ١٩٣٩ — ابراهيم عبد القادر المازنى «البلاغ» ٢٧ / ٥ / ٣٩ و «المقتطف» يونيه ٣٩ — ادجار جلاد Le Journal d'Egypte ٢٣ / ٦ / ٣٩ — اسماعيل أحمد أدهم «الرسالة» ٣١١ و ٣١٢ — بروكلمن «تكملة تاريخ الآداب العربية» ج ٣ ص ١٦٩ ليدن ١٩٣٩ — زكى محمد حسن «الاهرام» ٢٩ / ٥ / ٣٩ — سلامة موسى «البلاغ» ٣٩/٦/٢٣ — صديق شيبوب «البصـير» ٣٩/٥/١٩ — كامـل محمـود حبيب «المقطـم» ٩ / ٦ / ٩٣ — محـرر الدسـتور الأدبى ، «الدسـتور» ١٠ / ٥ / ٣٩ — محرر «الهلال» يونيه ٣٩ — م . ح . ع . «الدستور» ١٨ / ٦ / ٣٩ — مراد كامل «الرسالة» العدد ٣٠٨ — وشكرى للصديقين : القصصى محمود تيمور («الرسالة» العدد ٣٠٩) والفنان زكى طليمـــات («الرسـالة» العـدد ٣١١) . وشكرى أيضـا لمن بعث الى برسائل رقيقة ، وأخص بالذكر الاستاذ ميخائيل نعيمة من لبنان ، والدكتور فيليب متى من أميركة الشمالية ، والمستشرق ماسينيون من فرنسة والمستشرق تيشنر من المانية .

وقد ورد فيما كتب النقاد كلام لطف أى لطف حتى انك ترانى أنسبه الى سماحة طبع تارة ، وأعده من باب حسن الظن بالمؤلف أخرى . واهتمام

المقتطف : أغسطس ١٩٣٩ ، ص ٣٥٧ .

النقاد – على اختلاف مشاربهم ، اذ فيهم العالم والأديب والمنشىء – بكتاب كنت أظنه يدفن يوم يخرج ، لعبوس صفحته وثقل مادته ، لأقطع دليل على ان في مصر من ينشط لكتاب مجرى على « أسلوب يضجر من همهم من القراءة أن يتسلوا ويتلهوا ساعة لانه يحوجهم بشدة احكامه الى كد الذهن » على قول الصديق الأديب المترسل ابراهيم عبد القادر المازني .

وتتمة لما يجنيه القارىء – على سبيل الفرض – من هذا الكتاب ، ليحسن بى أن أعرض معه جل ما أخذ عليه . وان أنا نظرت في المآخذ ، على اختلاف ألوانها ، فانما يكون هذا طلبا للدنو من الحقيقة ورغبة الى القارىء المهذب في أن يرى رأيه فيها .

* * *

أخذ على العلامة الأب أنستاس مارى الكرملى استعمالى لفظة « المنضدة » بدلا من « النضد » لأن المنضدة « لفظة لم ترد في كلام فصيح » ، والنضد «من باب تسمية الشىء بالمصدر » .

والوجه ان المنضدة لا تصيبها في « لسان العرب » (ج ٤ ص ٤٣٣ وما يليها) ولا في « القاموس » مثلا ، ففيهما : « النضد : السرير ينضد عليه المتاع » . فالأب العلامة على صواب . الا أن المعجمات لا تحصر متن اللغة ، فضلا عن أن الاشتقاق ميسور لطالبه . والمنضدة على وزن مفعلة (بكسر الميم) تجرى مجرى اسم الآلة . ثم انى يلوح لى ان استعمال لفظة النضد يورث بعض الاشتباه لأن النضد يدل على الشىء ومصدر الفعل في آن ، وفي استعمال لفظة المنضدة تقييد للمعنى ونجاة من الاشتراك .

* * *

يسألنى الدكتور مراد كامل – مدرس اللغات السامية في كلية الآداب لجامعة فؤاد الأول – أن « أدون الرموز (التى استعملها) في الطبعة الثانية على ترتيب ما ، نحو الترتيب الابجدى » .

وبهذا الأسلوب الرقيق ينبهنى الزميل الفاضل أنه كان ينبغى لى أن ارتب الرموز ، مع قلتها . وعلى عهد أنى متدارك هذا فى الطبعة الثانية ان شاء ربك .

***

فى رأى الأستاذ صديق شيبوب أن استعمالى « النقد الباطنى مقابلة للنقد الخارجى لا يتمشى وتقاليد اللغة . فقد قالوا : خارجى وداخلى ، أو ظاهرى وباطنى » .

والحق بين يدى الأستاذ الناقد صديق شيبوب من جهة التقليد اللغوى . الا أن للاصطلاح الفلسفى ان ينحو نحـوه ابتغاء الدقة والفـرار من اللبس . وبيان هذا انى لو استـعملت « الظـاهرى » لا نصرف الذهن الى الأخـذ بالـ « ظاهر » ، و « الظاهر هو اسم لكلام ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة ويكون محتملا للتأويلو التخصيص » (أطلب « التعريفات » للجرجانى ، مصر ١٢٨٣ ، كلمة « الظاهر » الأولى) . هذا على حين أنى أريد « القضية التى يكون الحكم فيها على الأفراد الخارجية فقط » (اطلب «كشاف اصطلاحات الفنون » كلمة « الخارجى ») . ومن هنا قولى عند الفحص عن حديث نبوى : « واذا بدالك أن تعدل عن النقد الخارجى Critique externe وهـو النظر فى الأسانيد ، الى النقد الباطنى Critique interne وهو النظر فى الأسلوب ، فاعلم أن أسلوب هذا الحديث محض اسلامى » (مباحث عربية ص ٤٢) . هذا ما يعلل اعراضى عن لفظة الظاهرى . وأما انصرافى عن لفظة الداخلى ، وهى المقابلة للفظة الخارجى من باب التقليد اللغوى الى لفظة الباطنى ، فسببه مخافة اللبس . وذلك لأن للفظة « الداخل » مفادات شتى فى الكلام والفلسـفة (وهى : الركن والأسطقس والهيولى والاصل ، والموضوع – راجع « التعريفات » كلمة الداخل ») . هذا فضلا عن أن « الباطن » أدل على المعنى المقصود من « الداخل » فى هذا التعبير : « النقد الباطنى » . لأن الباطن يوجه الذهن الى ماهو داخل والى مافى الداخل من خفى ، على حين ان النقد الداخلى لا يقتضى النفاذ

الى كنه الاشياء بل يقف عند ما وراء المنظور . وعلى ذلك ترى الباطنى أشد ايغالا وأعم .

واذا قلت : لم لا تستعمل كلمة « خفى » – وهى ضد كلمة « ظاهر » أيضا على ما جاء فى « التعريفات » (كلمة « الظاهر » الثانية) – قلت : أن كلمة « الخفى » مساقة الى اللبس ، لأن الخفاء « فى اصطلاح اهل الله هو لطيفة ربانية مودعة فى الروح بالقوة ... » (« التعريفات » كلمة « الخفى »). واذا اعترضت بعد هذا بقولك : ان كلمة « الباطنى » مجلبة للبس أيضا من حيث ان « الباطنية » فرقة من فرق المسلمين (أطلب « اعتقادآت فرق المسلمين والمشركين » للرازى مصر ١٩٣٨ ص ٧٦ وما يليها ، ثم أطلب « كشاف اصطلاحات الفنون » كلمة « الباطنية ») ، جعلت ردى أنك ان اردت النسبة الى « الباطنية » قلت : نقد الباطنية ، أى فرقة الباطنية ، لا النقد الباطنى أى : طلاب الباطن (وعلى هذا « الظاهرية ») .

* * *

عد الاستاذ م.ح.ع. (١) المبحث الأول من الكتاب ، وعنوانه : مسلمون فى فنلندة «مقالا لا يتناسب مع موضوعات الكتاب » .

وهذا حق من جهة أن ذلك المبحث لا ينهض ، نحو مبحث « مكارم الاخلاق » أو « المروءة » أو « تاريخ لفظة الشرف» ، على استقراء الواقعات واستقصاء المصادر . فليس هو مبحثا بالمعنى المتواضع عليه ، ولذلك سميته «استطلاعا» inquiry, enquête وهو بهذا يدخل فى باب « المشاهدة بمباشرة وملاقاة » (كما يقول ابن سينا) من علم الاجتماع . ولعلى جعلته رأس المباحث ، لجدته وخلابة موضوعه مع سهولته ، مدخلا الى فصول كالحة تأكل حواشيها متنها .

---

(١) محمود حسنى العربى .

ثم ان الكاتب المستعرب الأستاذ اسماعيل احمد ادهم ، خريج جامعة موسكو (١) ، نشر فى « الرسالة » ، بعد الدكتور مراد كامل ، نقدا مسهبا أحب أن أتمهل عنده :

الا انى يسوءنى أن اقول انى لمست فيما كتبه الأستاذ ادهم انحرافا عن وجه النقد الصحيح واضطرابا فى تناول المسائل العلمية ، واجتلابا للنقد نفسه ، واستسلاما الى آراء المستشرقين من غير تمحيص للواقعات ذاتها . ثم تحديا فى القول . واليك تفصيل ذلك . :

* * *

أما انحراف الناقد عن وجه النقد الصحيح ففى مثل قوله فى مبحثى «مكارم الأخلاق » – وهو المنشور من قبل باللغة الفرنسية فى « مجلة الأكاديمية الوطنية للعلوم فى رومة ١٩٣٧ بعد القائى له فى مؤتمر المستشرقين (سبتمبر ١٩٣٥) – : « وكان بودنا ان نناقش الباحث آراءه التى اتى بها فى الموضوع ولكن المصادر أعوزتنا . لهذا صرفنا النظر عن مناقشتها . على انه يظهر ان الباحث وفى حقه من التحقيق والفحص العلمى » .

هذا أسلوب من النقد لم ألفه قبل اليوم . فاما ان يناقش الناقد الباحث فى مسائل واضحة معينة ، ولا يكون ذلك الا بعد مراجعة المصادر بنظر نافذ . واما ان يتجنب الكلام او يعرض للبحث من الناحية الموضوعية فيبين مطالبه ويجملها للقارىء دون ان يلقى فى وهمه انه يستطيع مناقشة الباحث ولكنه

---

(١) أورد الاستاذ سامى الكيالى فى مجلته بحلب « الحديث » فى التصدير الذى عمله لبحث الاستاذ ادهم فى « طه حسين » ١٩٣٨ ، ان الاستاذ ادهم أخذ فى العلوم والفلسفة اجازتى Sc D., Ph. D. بدرجة شرف من جامعة موسكو سنة ١٩٣٣ وانه غنم من الجامعة نفسها اجازة Ph. D. بصفة فخرية سنة ١٩٣٨ . هذا وأن الاستاذ أدهم ، كما يعلم قراء المقتطف ، يجعل تحت توقيع اسمه : « عضو أكاديمية العلوم لروسية ووكيل المعهد الروسى للدراسات الاسلامية » .

« صرف النظر عن المناقشة » لأن المصادر تعوزه • ذلك أسلوب فيه تهويل ، مما يدعو القارىء الى الارتياب فى قدر البحث نفسه • افلم يكتب الناقد : « على انه يظهر (كذا) ان الباحث وفى حقه (اى الموضوع) ••• » ؟

انما وظيفة النقد تحقيق الموضوع ولا سيما اذا كان مما يتصل بالعلم الاستقرائى • وعلى هذا الوجه يستعين الباحث بالناقد على خدمة العلم الصرف •

* * *

وأما اضطراب الناقد فى تناول المسائل العلمية ففى استشهاده بفصل من كتاب « ملتقى اللغتين » للاستاذ مراد فرج (القاهرة ١٩٣٠ ج ١ ص ٩٠) • قال الناقد : « كلمة المروءة وردت فى اللغة العبرية نازعة فيها لمعنى السيادة » ثم رجع القارىء الى : سفر دانيال ، الاصحاح ١٤ ، الآية ١٩ •

والواقع ان فى كتاب مراد فرج ما حرفه : « مرا • فتح فكسر ممال ممدود بمعنى السيد وولى الأمر » • وعليه فمن اين جاءت لفظة « المروءة » ؟ ثم ان الأستاذ مراد فرج استشهد فى هذا الموطن بسفر دانيال (من « العهد القديم ») ، فكتب : « دانيال ١٤ — ١٩ ، والأصل العبرى ١٦ ••• (يريد الاصحاح ١٤ والآية ١٩ فى الأصل العربى والآية ١٦ فى الأصل العبرى) •

ومن المستحيل ان يكتب الأستاذ فرج : الاصحاح ١٤ (الرابع عشر) ، لأن سفر دانيال اثنا عشر اصحاحاً فقط • ومن هنا اتضح لى أن الاصحاح ١٤ من غلطات الطبع • فسألت زميلى الدكتور مراد كامل ــ مدرس اللغات السامية بكلية الآداب لجامعة فؤاد الأول ــ فى ذلك ، فأخبرنى بعد المراجعة ان الصواب هنا : الاصحاح ٤ (الرابع) والآية ١٦ و ٢١ •

وهكذا ترى كيف جاء الأستاذ أدهم ونقل مافى كتاب فرج من غير تحقيق ولا مراجعة والطريف انه استشهد بسفر دانيال أولا ، اذ قال : « دانيال ١٤ ــ

١٩ ومراد فرج فى ملتقى اللغتين ج ١ ص ٨٩ ـ ٩١ » ، كأنه اطلع على سفر دانيال قبل « ملتقى اللغتين » لمراد فرج ٠

ومما يتصل بما تقدم أن الناقد كتب عند الكلام على انساب العرب : « ولكنا على الرغم من ذلك نلاحظ جواز أن تكون القبيلة منشؤها اجتماع عدة بطون وافخاذ من قبائل مختلفة : (ابن حزم نقلا عن الفهرست ج ٣ (كذا) ص ١٨٧ ٠ والمراجع العربية تروى ان قبائل تنوخ وغسان والعتق تكونت من شتيت البطون التى تناثرت فى الصحراء من القبائل العربية التى تفرقت بعد تركها مواطنها فى الجنوب : الفهرست ج ٣ (كذا) ص ١٨٧ وكذلك لنا (يعنى كتابا له) علم الأنساب العربية ص ١٣ ـ ١٤ » ٠

على هذا النحو ترى الجزء الثالث (؟) من « الفهرست » لابن النـديم يثبت مرتين على سبيل المرجع ٠ وليس للأستاذ أدهم أن يستنجد بغـلط الطبع ، اذ فى كتابه المستشهد به ايضا « علم الأنساب العربية » (طبعة مجلة الحديث ، حلب١٩٣٨ص ١٤) ما جاء فى نقده حرفا بحرف ٠

هذا والمعلوم ان « الفهرست » لابن النديم طبع مرتين : مرة فى ليبتسج Leipzig سنة ١٨٧٢ ومرة فى مصر سنة ١٣٤٨ هـ ٠ وفى كلتا المرتين خرج « الفهرست فى جزء واحد ٠ والذى حدث فى هذا الموطن أن الاستاذ ادهم اقتبس المرجع الى « الفهرست » من كتاب من الكتب الحديثة من غير ان يراجع المظنة (شأنه مع « سفر دانيال ») ، ولو راجعها لعلم أن الكلام على الأنساب يقع فى « المقالة الثالثة » (« الفن الأول : فى آخبار الاخباريين والنسابين٠٠ ») من كتاب الفهرست لا فى «الجزء الثالث» منه٠ومن هنا يتبين انه ظن المقالة جزءا لحظة اقتبس المرجع ، وأما الصفحة التى يعينها (ص ١٨٧) فلا أثر فيها لما يذكره ٠ بل انى قرأت « الفن الأول » من « الجزء الثالث » كله (طبعة مصر) ولم أعثر على حديث الناقد ٠

وأما قوله فى مرجعه : ابن حزم نقلا عن الفهرست ٠٠٠ » فغاية الاشتباه ←

لأنه اذا قال ابن حزم من غير تعيين اراد صاحب « الفصل فى الملل والأهـواء والنحل » المولود سنة ٣٨٣ (والفهرست صنف سنة ٣٧٧) ، ولابن حـزم ستة وثلاثون مؤلفا (راجع : بروكلمن « تكملة تاريخ الآداب العربية » ليدن ١٩٣٧ ج ١ ص ٦٩ ـ ٦٩٧) ٠ وعليه قلنا ان نسأل الناقد أى كتب لابن حزم يعنى ٠ ثم انى اعلم أن لابن حزم كتابا لايزال مخطوطا عنوانه : « جمهرة النسب(١) »وقد نشر جانبا منه Khuda Bukhsh فى كتابه Contributions to the Hist. of Isl. Civili ١٩٠٥ ص (الى XXXV ٠ فهـــل يعنى الأستـاذ ادهم ذلك المخطوط ؟ واذن فاين اسم الكتاب واين الصفحة كما يصنع الناقد الثبت والباحث الثقة (٢) ٠

وخاتمة القول : أين الجزء الثالث فى الفهرست ، وأين النص المستشهد به فى ص ١٨٧ ، بل فى الفن الأول من المقـالة الثالثـة من الفهرست ؟ ثم من ابن حزم هذا وما كتابه ؟

ومن الاضطراب أيضا أن يقول الناقد : « ويرى (يعنينى) للعربى صلات اجتماعية فى حدود الحى والقبيلة ٠ وفكرة البحث وجيهة ، ولكن ما رأيه فى كون التحاق العربى بقبيلته او حيه مظهر (كذا) من الاصل الطوتمى totemism عند العرب القدماء ، والطوتمية مصدرها **فردية صرفة** » ٠

والرد ان الطوتمية جماعية صرفه ، كما قرر ذلك علماء الاجتماع ٠ واليك دليلا ما كتبه (دور كايم) Durkheim صاحب مدرسـة علم الاجتمـاع فى

---

(١) قام محمد عبـد السـلام هـارون بتحقيق كتاب « جمهرة أنسـاب العرب » ـ وهو اسم الكتاب كاملا ـ دار المعارف القاهرة ، ١٩٦٢ ٠
المحـرر

(٢) وهذا يذكرنى ان بالاستاذ أدهم ميلا الى ارتجال المراجع ٠ من ذلك ما جرى على قلمه فى مجلة الرسالة (العدد ٣١٣ ص ١٣٣١) : « قد تكررت جملة كذافىكتابات العالم الاجتماعى دوركايم Durkheim وخصوصا فى مجموعة محاضراته عن علم الاجتماع فى السوربون (ص ١١ و ١٣ و ٢٤ و ٢٦ ثلا) » فما هذه « المجموعة » ؟ راجع ما كتبته فى الرسالة العدد ٣١٤ « باب رسالة النقد » ص ٠ ١٣٧٩ ٠

فرنسة لهذا الزمان : « ان نوع الأشياء الذى يعين الحى من طريق جماعى collectivement يسمى طوتم ·وطوتم الحى هو طوتم كل فرد من أفراده » اطلب Totemism Les Formes élèmenltaires de la Vie Religieuse

وعلى هذا ما جاء فى دائرة المعارف البريطانية (الطبعة ١٤ ، كلمة باريس ١٩٢٥ ص ١٤٣) ـــــ : « للطوتمية خاصة اصلية هي ارتباط جماعات من الناس بجماعات من الناس بجماعات من الحيوانات أو الاشياء ، لا ارتباط أفراد من الناس بحيوانات مفردة · وهذا الارتباط الأخير ظاهرة شائعة لا يستحسن ان تنطوى تحت الطوتمية » ·

* * *

واما اجتلاب الاستاذ ادهم للنقد فبين عند كلامه على طائفة المسلمين الذين اهتديت اليهم فى فنلندة سنة ١٩٣٤ ، وهم من الترك ـ التتر الضاربين أصلا فيما وراء جبال اورال · وقد دونت أنهم هجروا الى الشمال وحلوا بفنلندة عقب الثورة البلشفية فى روسية ·

على ان الناقد يقول : « ونحن نعرف أن المصادر التركية تتحدث عن رحلة جموع من الأتراك المسلمين الى الشمال فى القرن السادس عشر للميلاد وانهم نزلوا بلاد (الفنوا) · فهل تحقق الباحث من ان مسلمى فنلندة الذين شاهدهم عن كثب ليسوا من نسل هؤلاء ؟ وان قولهم بأنهم أتوا فنلندة عقب الثورة الاشتراكية الكبرى فى روسيا حقيقة تخلو من الريب ؟ » ·

والرد ان هؤلاء المسلمين الذين اهتديت اليهم فى فنلندة خبرونى بما دونته ، وقد أيد موظفو الحكومة الفنلندية ما خبرنى به القوم ، وصاحب الدار أدرى بالذى فيها · وليس لى ان اشك فيما قاله هؤلاء الموظفون واولئك المسلمون ، اذ لا داعى الى الكذب ، واذ الهجرة قريبة العهد (خمس عشرة سنة) فكيف تلفق ؟ والذى يخيل الى ان الاستاذ ادهم ـ خريج جامعة موسكو ـ ريد ان يجعلنانرتاب فى ان نفرا من الناس بل من المسلمين يخطر لهم ان فروا من الثورة البلشفية (أو الثورة الاشتراكية الكبرى ، كما يسميها) ·

ـ ومن اجتلاب النقد أيضا قول الأستاذ أدهم أنى كتبت أن هؤلاء المسلمين يقيمون فى مدن ، منها مدينة « توركو » ولم اذكر ما صلة هذه المدينة بلفظة « ترك » ٠ وفى رايه ان هؤلاء المسلمين لم يستيطعوا أن يخلعوا اسماً مشتقا من جماعتهم (يعنى لفظة ترك) على تلك المدينة لأنهم لم يقيموا بها سوى خمس عشرة سنة ولأنهم أقلية ، وعليه « فللموضوع شأن اعمق من القول بأن هؤلاء من الذين نزلوا فنلندة بعد الثورة البلشفية فى روسية » ٠ وبهذه الجملة يعود الناقد الى حمل القارىء على الارتياب فى تاريخ هجـرة اولئك المسلمين ، فيصرف ذهنه الى جماعة الترك الذين رحلوا الى فنلندة فى « القرن السادس عشر » ٠

والرد ان مدينة « توركو » عيدت ، سنة ١٩٣٩ ، انقضاء سبعمائة سنة على انشائها (راجع دائرة المعارف البريطانية » الطبعة ١٤ كلمة Turku ثم ان « توركو » هو الاسم الفنلندى الصميم للمدينة (واسمها الأسوجى : آبو Abo ، وقد أهمله الفنلنديون الآن تعصبا لقوميتهم) ٠ وكانت «توركو» عاصمة فنلندة فى المائة الرابعة عشرة للمسيح ، وفيها كان مقر الاسقف وقيام الحكم (اطلب La Finlande بقلم J. - L Perret باريس ١٩٣١ ص ١٥ ثم Hist. des Pays Baltiques بقلم Meuvret باريس ١٩٣٤ ص ٧٢) والمائة الرابعة عشرة للميلاد قبل « القرن السادس عشر له » ٠ فلا تأثير اذن لجماعة الترك الذين ذكرهم الناقد فى اسم مدينة « توركو » ٠

ـ ومن اجتلاب النقد ايضا ان الناقد يقول فى بحثى عن اولئك المسلمين « أنى لم أتعمق فى البحث » وحجته انى كتبت أن حروف هجائهم هى الحروف اللاتينية ـ التركية التى وضعت وشاعت بأمر اتاتورك ، فلم اتثبت من ان هذه الحروف هى التى « توافق عليها أتراك آسيا الوسطى والقوقاز والاورال فى مؤتمر تفليس عام ١٩٢٥ » ٠

وهنا اقول دفعة اخرى : ان هؤلاء المسلمين خبرونى بما دونته ، فضــلا عن انهم صــرفوا هواهم عن روسية الى انقره ، كما جـاء فى مبحثى (ص ٢٣) ، وذلك بغضا للبلشفية وأصحابها ٠ والعهدة فى ذلك على ٠

هذا وان منطق الاستاذ ادهم فى هذا الاعتراض والذى سبقه يذكرنى بمنطقه فى اثبات تاريخ ميلاد صديقى الاستاذ توفيق الحكيم . فقد عين الاستاذ الحكيم لأدهم مولده ولكن الأستاذ أدهم أبى الا ان يسلب صديقى خمس سنوات من عمره ، وذلك على طريقته الخاصة فى الاستدلال . اسمعه يقول « هنالك خلاف جوهرى بينى وبين الاستاذ توفيق الحكيم بخصوص تاريخ ميلاده فهو يقول انه ولد عام ١٨٩٨ فى خطاب بعثه الينا ولكن هذا التاريخ لا يتفق مع هيكل التحقيقات (كذا) التى قمنا بها .... وعلى هذا يكون ميلاد الاستاذ الحكيم اواخر سنة ١٩٠٣ (صيف عام ١٩٠٣) ، اما انه مولود فى الصيف فهذا محض استنتاج من مجرى تاريخ حياته حيث افترض ان والديه ذهبا للاسكندرية لقضاء اشهر الصيف ، فوضعته والدته بالاسكندرية » راجع هذه القصة الفريدة فى مجلة الحديث ، حلب ١٩٣٩ ص ٣٣٢ المتن والحاشية رقم ٧ ، ٨]

– ومن اجتلاب النقد ايضا ان الناقد يقول انى « اعتبر كلمة البصيرة مقابلا لكلمة intuition (يريد ناظرة اليها) فى ص ٥٧ (من كتابى) » على حين ان « المرجح عنده لفظة الحدس لأنها فلسفيا كما جرت على اقلام العرب كابن سينا والفارابى تفيد معنى الانتقال دفعة واحدة من المبادىء الى النتائج ، وهذا ما يفيده معنى لفظة intuition اصطلاحيا ولغويا كما يستفاد من مراجعة معاجم اللغة الفرنسية » .

والرد انى لم اثبت كلة intuition ازاء كلمة « البصيرة » فى ص ٥٧ من كتابى ولا فى صفحة غيرها ، فمن اين جاء بها الناقد وكيف يجعلنى « اعتبر » ما يجهل هل انا « اعتبره » ؟ انه يحملني هـذا لينساق الى الكلام على « البصيرة » و « الحدس » فيذيع علمه الغزير ، دون ان يخرج نصا لأحد من فلاسفة العرب . واليه نصا صريحا للغزالى : « الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم ... » (« تهافت الفلاسفة » بيروت ١٩٢٧ طبعة Bouygls ص ٢٧٣ . ثم ليراجع لفظة الحدس فى « كتاب الاشارات » و « النجاة » لابن سينا : Goichon, Introduction à Avicenne ١٩٣٣

ص٣٦ التعليقات)٠ ومهما يفد «الحدس» فان الناقد يرى أن كلمة intuition تفيد أيضا دفعة واحدة من المبادىء الى النتائج (ولعله يريد «الى المطالب»، كما جاء فى « التعريفات » و « كشاف اصطلاحات الفنون ») ، وذلك « اصطلاحيا ولغويا كما يستفاد من مراجعة معاجم اللغة الفرنسية » ٠

وهنا أحب ان أدعو الناقد الى مراجعة معجمات الفلسفة ، نحو « المعجم الاصطلاحى والنقدى للفلسفة » (ج ١ ص ٣٩٦ – ٤٠٢) وصاحبه الاستاذ لالند Lalanda وعليه أخذت فن المنطق فى السربون ٠ فلعل الناقد يرى ان مدلول كلمة intuition يذهب الى أبعد مما يظن ٠ وذلك لان المصطلحات الفلسفية لاتصاب على وجوهها التامة فى « معاجم اللغة » كما يقول الناقد ٠ أضف الى هذا ان لفظة « البصيرة » ولفظة intuition متماثلتان من حيث الاشتقاق اللغوى (راجع « البصيرة » فى « كشاف اصطلاحات الفنون » ووازن بينها وبين مدلول intution عند Bergson خاصة) ٠ ولا أريد ان أعرض لهذا المطلب ، فانه يخرجنا عما نحن فيه ٠

* * *

واما استسلام الناقد الى آراء المستشرقين من غير تمحيص للواقعات نفسها ، فأقطع دليل على هذا ما كتبه : « على هذا التفسير يسير اعلام الاستشراق فى أوربا » يريد تفسير لفظة المروءة ٠ ذلك التفسير الذى اظننى دفعته دفعاً فى مبحث لى نشرته من سنتين دائرة المعارف الاسلامية التى يخرجها « أعلام الاستشراق » فى اوربة ٠

وعلى هذا النحو من التثبت يردد الناقد أقوال المستشرق جولدتسيهر ، وهى أقوال تصعد الى سنة ١٨٨٩ ، فى نقده لبحثى فى المروءة ٠ والغريب انه يعتمد على ما ذهب اليه جولدتسيهر فى هذا الباب ، على حين انى عقدت فصلا كاملا فى البحث لأدفع مذهب جولدتسهر وبين يدى الحجج المستخرجة من النصوص الصريحة لا المنتزعة من الذهن تخيلا وارتجالا او المنقولة من كتب

الفرنجة . وكل ما صنعه الناقد انه قال : « أن تساؤل معاوية عن معنى المروءة لا يدل على التباس معنى اللفظة لأن مثل هذه الاسئلة التى ترد فى كتب الادب واللغة منحولة لاغراض واضحة ظاهرة » .

فان صح قول الناقد فما رأيه فى النصوص الأخرى التى اثبتها أو رجعت القارىءالى مظانها وهىكثيرة،بدليل ان الناقد نفسه يقول:«فى هذا المبحث (أى مبحث المروءة) يبرز الباحث رجلا مدققا عرض للموضوع فى احاطة عجيبة ».
ما رأى الناقد مثلا فى كلمة ابى حاتم البستى . « اختلف الناس فى كيفية المروءة » والبستى ، بهذه الكلمة ، يصرح بتضارب التعريفات للفظة المروءة وتبـاين الأقوال فيها (راجع « مباحث عربية » ص ٦٠) . والبستى هذا أقرب الى العصور الاسلامية من المستشرقين ومنا ، فقد توفى سنة ٣٥٤ هـ . ثم ان اختلاف الناس فى كيفية المروءة دليل على التباس هذه اللفظة .

واما قول الناقد بأن المروءة تنزع فى اللغة العبرية الى معنى السيادة ، مستخرجا ذلك من كتاب مراد فرج ، على ما تقدم ، فمدفوع أساسا . ذلك ان مراد فرج نفسه يقول : أن اصل « مرا » العبرية (ولم يذكر المروءة البتة) آرامى . وفى مبحثى فى المروءة فصل أرد فيه الاستناد الى مادة « مرا » الآرامية فى سبيل الذهاب ـ من طريق ذلك الاستناد ـ الى أن لفظة «مرء» العربية تفيد السيادة . وقد أعمل الناقد ما قاله الأستاذ فرج ، فى كتابه « ملتقى اللغتين » ، فى اصل كلمة « مرا » ، مغالطة .

ومن استسلام النـاقد الى آراء المستشرقين انه يعـول على كتـاب Robertson Smith وعنوانـه Kinship and Marriagl in Early Arabia فى « كون التحاق العربى بقبيلته أو حيه مظهر (كذا) من الأصل الطوتمى».

على ان كتاب Smith فى هذا الباب لا يحتج به اليوم (راجع مثلا ما دونته فى رسالتى « العرض عند عرب الجاهلية » باريس ١٩٣٢ ص ١٩ من ثبت المصادر ») .

وهنا اذكر اننا اصبحنا ندير النظر فى كل ما يذهب اليه المستشرقون ، سواء بالرجوع الى الأصول والفحص عن المصادر الاولى أو بتعقب التبيين والاستدلال • اذ قد مضى الزمن الذى فيه كنا نأخذ العلم عنهم اخذا فنؤمن بكل ما يقولون به • والرأى ان نقتبس من مناهجهم ونعتد بما يؤلفون مع استقلالنا • بأقلامنا وبصائرنا : العلم لا يستأثر به ، والعربية وفنونها من تراثنا •

* * *

وأما تحدى الناقد فى القول فيدخل تحته كل ما أخذ على فى باب اللغة• من ذلك انه يرى ــ بعد الاستاذ صديق شيبوب ، دون ان يذكره ــ ان تعبيرى : النقد الخارجى والنقد الباطنى «ضعيف من جهة السياقة العربية اللغوية» • وقد مر ردى على هذا الإعتراض •

ومن ذلك أيضا انه يرى ان استعمالى لفظ « السلوك » لأحد مشتقات المصدر الفرنسى (وهو moralité) تارة ، ولفظ (الاخلاقيات) المشتق آخر لنفس المصدر (وهو morale بمعنى éthique) تارة أخرى « يوقع فى اللبس والاختلاط » •

والرد ان الناقد لم يدرك الفرق الذى بين اللفظين الفرنسيين :moralité) و morale (راجع مباحث عربية ص ٣٦ و ٥٦)) ، فالأول يدل على اعمال المرء من الناحية الاخلاقية ، والثانى يفيد علم الاخلاق • وحسب الناقد ان يستفسر معجما فرنسيا للمدارس ذينك اللفظين •

ومن ذلك أيضا انه يرى ان قولى : « ان للفظة الشرف مفادات متجاورة تارة ، متباينة اخرى » مما « فيه قصور واضح فى التعبير العربى فضلا عن ان التعبير غير مستقيم من جهة البناء اللغوى العربى » (اين البناء المستقيم ؟)) وحجته فى هذا أن « فى هذا التعبير لفظة التجاور تفيد افرنجيا

معنى synonyme ، ولكى تتنسق مفادات العبارة لابد من ابدال لفظة المتجاورة من الجملة بالمتشابهة لأنها ادل على المعنى واكثر اتساقا فى الجملة » .

وهنا لا أريد ان اطيل الرد ، لاطمئنانى الى ان القارىء العربى يفطن بسليقته ان وجه الصواب (وكلمة synonyme فى الافرنجية هى الألفاظ الدالة على معنى واحد او متقارب) وليأذن لى الدكتور أدهم فى ان ارشده الى كتب اللغة العربية ليتبين ان معنى moralité تؤديه فى العربية الفصحى لفظة «المترادف» . واليه مثلا فصلا قريب المنال فى «المزهر» للسيوطى (النوع السابع والعشرون) . وأما « المفادات المتجاوزة » فهى المتجاورة voisines فى الفرنسية ، وأما المتشابهة فغير المترادفة . وبين هذه الألفاظ من الدقائق ما يشق على غير العربى أن يحس به .

ويدخل فيما تقدم ما يراه الناقد فى كلمة «الاسلوب» وما كتبه فى شأن « المشاهدة والتخيل والله لا أدرى ما الذى استدرج الناقد الى باب النقد فى اللغة ، وهو لا يزال يأخذ لغتنا عنا .الا تسمعه يقول (مجلة الرسالة العدد ٣١٣ ص ١٣٣١ ، وهو يريد الاعتذار من اقتباس تعبيرات لى (١): « اننى حين اكتب بالعربية فانا اكتب بلغة غير لغتى الاصلية ، ومن هنا بعض ما يجىء على قلمى من التعابير الخاصة لكتاب اليوم استدراكا للمعنى الذى فى ذهنى من تعابيرهم » .

* * *

تلك هى مآخذ الاستاذ أدهم على « مباحث عربية » . وما تمهلت عندها

---

(١) اقتبس الاستاذ أدهم جملا تارة برمتها وأخرى محرفة من توطئة مسرحيتى « مفرق الطريق » المنشورة فى مقتطف مارس ١٩٣٨ ثم من بحث لى فى مذهبى الرمزى منشور فى مجلة الرسالة العدد ٢٥١ والظريف أنه استعمل هذه الجمل المقتبسة منى لدرس مذهب توفيق الحكيم فى الرمزية . وهذه طريقة فى التطبيق فى النقد الادبى جديدة (راجع كل هذا فى مجلة « الرسالة » العدد ٣١٢ البريد الادبى « فى اقتباس الكتاب » والعدد ٣١٤) .

الا أرادة أن تستقيم موازين النقد فى بلدنا ،ورجاء ان يفطن من يفد علينا من المنصرفين الى النقد اننا ندرى ما أساليب العلم الحق ، واننا لا يأخذنا القون بالظن ولا الكلام المتحدى ولا الجدال المتحكم ولا التظاهر بالدراية والتثبت ، وان قال الناقد ، غير متهيب ولا متردد ، انه « أكثر الكاتبين فى العربية استقصاء للمصادر » ٠ (مجلة الرسالة العدد ٣١١ ص ١٢٢٥) ٠

ألا اننا نطلب فى مصر النقد الذى تمده الرغبة الصحيحة فى خدمة العلم ، والعلم عندنا أمسى شيئا مقدسا له سدنته وله حراسه ٠ والنقد للعلم مصباح على ان يكون الزيت لا دخل فيه

بشـــر فارس

دكتور فى الآداب من السربون

٢٢ ـ فصل المقال

فيما دار من نقاش حول « مباحث عربية » (*)

أخذنا فى نقدنا لكتاب « مباحث عربية » أن مؤلفه فى بحثه عن « المسلمين فى فنلندة » ، وقف عند مجرد الأقوال التى سمعها ، ولم يتعدها الى التحقيق . والحق أن هذا المبحث لا يتعدى كونه استطلاعا صحفيا ، ومن هنا جاء ما فيه من الضعف . فالدكتور بشر يرى أن المسلمين الذين اكتشف وجودهم فى فنلندة أصلهم من « الترك ـ التتر » ، الضاربين أصلا فيما وراء جبال أورال ، رحلوا الى فنلندة عقب الثورة الاشتراكية الكبرى فى روسيا . وقد لاحظت أنا أن المسلمين من « الترك ـ التتر » ينتشرون فى شمال وشرق أوربا بكثرة . فمنهم جموع فى لا بلاند وفى فنلندة وفى استونيا وفى ليتونيا وفى بولندة ... وقد تحدث عنهم المستشرقون الروس والبولنديون كثيرا ـ خصوصا اليهود من الأخيرين ـ وكان من الروس المستشرق بارثولد ، وهو من شيوخ الاستشراق فى أوربا ، فقد كتب بحثا نفيسا عن « الأتراك فى أوربا الشمالية » تجده فى مجلة الشرق الجديدة الروسية م ٨ ج ٤ ص ٣١١ ـ ٣٣٦ كذلك كتب بحثا قيما الأستاذ فيسفولد كزمبرسكى ، وهو من أعلام الاستشراق فى روسيا الآن فى نفس المرجع م١٠ ج٢ ص ١٠١ ـ ١٤٠ وهو عن « بقايا جموع التتر القديمة فى دويلات البلطيق » واعتمادا على هذه المعرفة نظرت فى المراجع التركية التى تحت يدى ، فوجدت أن جموعا من الأتراك المسلمين ، رحلوا الى الشمال فى القرن السادس عشر ، واستمروا فى بلاد الفنوا (فنلندة)! ، ومن هنا جاء تساؤلى : هل تأكد الدكتور بشر فارس

(*) الرسالة : ٢ كتوبر ١٩٣٩ ، ص ١٩٢٢ وما يلى .

من المعلومات التى ألقيت اليه من الأشخاص الذين قابلهم فى فنلندة من جمهور « الترك ـ التتر » فيها عن أصلهم ؟

وقد عمد الدكتور بشر الى المغالطة فى رده فقال : انه اهتدى الى هؤلاء المسلمين ، وأنهم خبروه بما دون • وأنا وان كنت لا أحب أن أشجب رواية الدكتور بشر واتهمه فى كلامه ، الا أن الذى أحب أن قوله:انهم قد يكونون خبروه أن أصولهم من وراء جبال أورال ، وأخطأ هو فهم كلامهم فظن أن هذا يعنى أنهم حديثو العهد بفنلندة أتوها بعد الانقلاب السوفيتى من وراء جبال أورال ! ••

٢ ـ قال الدكتور بشر : ان بعض هؤلاء الأتراك « التتر » يقيمون بمدينة توركو **Turku** من أعمال فنلندة • وقد علقت على هذا الكلام فى ردى فقلت : « ما صلة اسم هذه المدينة بلفظة ترك » ، لأن المشابهة قوية بين اسم المدينة واسم الأتراك ، مما يدل على أن المدينة اشتق اسمها من جموع الترك ـ التتر ـ التى نزلتها فى زمن من الأزمان • فجاء الدكتور بشر فى رده يغالط ويقول : ان مدينة توركو كانت عاصمة فنلندة فى المائة الرابعة عشرة للمسيح، وبذلك ينفى تأثير جماعة الترك الذين نزلوا ربوع بلاد الفنوا فى القرن السادس عشر •

والمغالطة واضحة ، لأننا لم نقل فى ردنا ان هنالك صلة بين نزول الجموع التركية فى القرن السادس عشر وبين تسمية المدينة باسم توركو ، ذلك أننا نعرف أن المدينة أقدم عهدا من ذلك التاريخ ، واليك الدليل :

قلنا : « ومسألة أخرى فى هذا البحث ، فالباحث يذكر أن جموع هؤلاء المسلمين الأتراك تنزل العاصمة ثم بمدينتى تميرى وتوركو • وهو لم يذكر لنا شيئا عن المدينة الثانية ، وهل هنالك صلة بين اسمها ولفظة « تورك » •

فأين هذه الملاحظة من رد صاحبنا القائم على المغالطة والايهام والتهويل؟

٣ ـ نعرف من كتب الأثنولوجيا أن الفنلنديين يردون الى أصلين : الأول Tarrasians والآخر Karelians وفى الشمال من فنلندة تنزل بعض الجمـوع الذين يردون الى اللاب Lapps وهم قـلة ضئيلة فى فنلدة اليوم . ونزول النورديين فى دويلات الباطيق من القـرن الخـامس عـدل الصـفات الاثنولوجية للفينوا الأول . ومجىء بعض الجموع من « الترك ـ التتر » الى دويـلات البلطيق واستقـرارهم فيهـا ، وكان من الموجتين المغـوليتين العظيمتين اللتين جرفتا روسيا عام ١٢٣٧ وعام ١٢٣٩ ، اذ نزل شواطىء البلطيق جماعات من « الترك ـ التتر » الذين دفعتهم أمامها الموجة المغولية . ثم جاء من الشرق ومن الجنوب عبر بحر البلطيق عن طريق بولندة جموع من الأتراك العثمانيين ، نزل بعضهم بولندة واستقر فيها والبعض الآخر ركب البحر الى الشمال واستقر فى استونيا ولتوانيا ولتفيا وفنلندة . وكان مجىء هذه الجموع على دفعات . ولا شك أن بعض هؤلاء كانوا من الأتراك العثمانيين الذين أسروا فى الحروب التى شنها الأتراك على أواسط أوربا وعلى جنوب بولندة (التوران فى مجرى التاريخ ـ ج٣ المقدمة ص Lxxv وما بعدها وكذا بارولد فى مبحثه السابق الذكر) .

ومن هنا يتبين قيمة رد الدكتور بشر من الحقيقة . هذا الى أن أصل اشتقاق مدينة turkü الفنلندية يعود الى مادة ترك كما تحقق هذا معنا من مراجعة مـادة (ترك) من أعمال معهد التاريخ التركى (السلسلة الأولى ـ المجلد ٤ ج ٣ ص ١١٧ ـ ١١٨) .

٤ ـ قلنا ان الدكتور بشـر فارس لم يتعمق فى بحثـه ، وكان آية ذلك عندنا أنه يقول : ان لغة التعليم عندهم هى التركية وحروف هجائهم هى حروف اللاتينية التركية التى وضعت وشاعت بأمرأتاتورك (ص ٢٤) وهو يستدل بهذا على أنهم صرفوا هواهم عن روسية الجنوبية (ص ٢٣) لأننا نعرف أن هناك ضربين من الهجاء اللاتينى للغة التركية ، الأول يتخذه أتراك الاتحاد السوفيتى والثانى يتخذه أتراك الجمهورية التركية . وهنالك من

الفروق بين الضربين ما يجب تفرقة بعضها عن بعض · وقلنا فى ردنا عليه : « وفى امكان الباحث بمراجعة هذه الفروق أن يدلى برأى نهائى فى الموضوع » فحرف الدكتور بشر كلامنا فقال : « اننى أخذت عليه عدم التثبت فى بحثه لأنه لم يقرر أن الحروف التى يستخدمها هؤلاء المسلمون فى فنلندة ، ليست هى تلك الحروف التى توافق عليها أتراك الاتحاد السوفيتى » وأين هذا الكلام من كلامى ؟ !

ان الكماليين استعملوا الهجاء اللاتينى فى ٣ نوفمبر عام ١٠٢٩ (أنظر Armstrong Gray Wolf ص ٢٨٠ سطر ٢٤ من Appendix وأتراك الاتحاد السوفيتى اتخذوا الهجاء اللاتينى فى موتمر باكو عام ١٩٢٤ ، ثم حدث بعض الخلاف سوه فى مؤتمر تفليس عام ١٩٢٥ ومصطفى كمال اعتمد على الهجاء اللاتينى الفرنسى فى وضعه الهجاء اللاتينى التركى ، وان نظر لنظام أتراك الاتحاد السوفيتى ·

ولازلت أنا عند رأيى الأول أنه كان فى مستطاع الدكتور بشر أن يرجع لنظام الهجاء اللاتينى لهؤلاء المسلمين ، ويقارنه بما يقابله عند أتراك الاتحاد السوفيتى ثم أتراك الجمهورية التركية وبذلك يدلى برأى نهائى فى الموضوع · أما القول بأنهم أخبروه بذلك ، فهو من اجتلاب القول ، فضلا عن أنه موضع نظر حتى يمكن الجزم فى نظام أحرف الهجاء اللاتينى التى يستخدمونها فى الكتابة ·

واذا كان عند الدكتور بشر فارس نماذج من كتاباتهم فليبعث الى بواحد منها ، وأنا ضمين بأن أقطع الشك فى هذه المسألة بحكم درايتى بهذه الدقائق نتيجة تقلبى فى بيئات تركيا والاتحاد السوفيتى ردحا من الزمان ·

بقيت بعض ملاحظات على الجملة التى دار حولها النقاش من مبحث الدكتور بشر فارس ، من ذلك أنه استدل من أن لغة التعليم عند هؤلاء المسلمين الفلنديين هى التركية بأنهم صرفوا هواهم عن روسية الجنوبية (ص ٢٣

من كتابه) ولست أعرف ما موضع روسيه الجنوبية فى هذا التعبير ، لأن هؤلاء ان كانوا من الترك الضاربين فيما وراء جبال أورال فلا صلة لهم اذن بروسية الجنوبية (القرم وقازان وأكرانيا) ، وان كانوا من الجنوب من روسية فلا معنى للقول بأنهم من الترك الضاربين فيما وراء جبال أورال ... والذى عندى أن هذا الخلط نتيجة تفسيرات شخصية من الدكتور بشر فلم يحدثوه بأنهم من وراء جبال أورال ، وانما الدكتور بشر قد استنتجه خطأ لعلمه أن « الترك ــ التتر » أصلهم من هذه المناطق . وعلى هذا يتسق الأمر فى استطلاع الدكتور بشر لشؤون هذه الجماعة المسلمة فى أقصى الشمال . أما القول بصرف الهوى عن روسيا الجنوبية ... فهو الأصل الذى يكشف عن فكرة الاستنتاج فى قول بشر أنهم من « الأتراك ــ التتر » الضاربين فيما وراء جبال أورال ... !

٥ ــ قلنا فى نقدنا لكتاب مباحث عربية : « ان استعمال لفظ (السلوك) لاحد مشتقات المصدر الفرنسى وهو moralité تارة ولفظ « الأخلاقيات » لمشتق آخر لنفس المصدر (وهو morale تارة أخرى يوقع فى اللبس والاختلاط » . فكتب الدكتور بشر : « والرد أن الناقد لم يدرك الفرق بين اللفظتين الفرنسيتين : morale et moralité ، فالأول يدل على أعمال المرء من الناحية الأخلاقية ، والثانى يفيد علم الأخلاق » . والمغالطة فى رد صاحبنا الدكتور بشر واضحة ، لأن الأصل فى نقدنا أن استعمال لفظ السلوك والاخلاقيات لمشتقتين وهما mores et moralité من مصدر واحد هو فى اللاتينية يوقع فى اللبس . واللازم أن يشتق من المادة العربية التى تقابل mores مصدران ينظران الى اللفظين الفرنسيين والأول يأتى عندى آدابا والآخر أدبيات ، ففى الأور مفهوم السلوك conduite من حيث هو قاعدة (أو منهج) règle وفى الآخر مفهوم السلوك conduite من حيث هو مبدأ Principe . وبين الاثنين من الفارق ما لاحظه الدكتور بشر فارس .

٦ ـ قلنا : « ان فى تعبير الدكتور بشر أن للفظة الشرف مفادات متجاورة تارة ، متباينة أخرى » قصورا لا تستقيم معه الجملة الا اذا أبدل فيها لفظة المتجاورة بالمتشابهة لأنها أدل على المعنى وأكثر اتساقا فى الجملة من حيث أن التجاور فى تعبيره يفيد افرنجيا synonyme وواضح أن synonymé هـذا يعنى :

١ ـ الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد (مترادف) ٠

٢ ـ الألفاظ المفردة الدالة على معنى متشابه (أو متقارب)) ٠

واذن يكون معنى synonyme يؤديه فى العربية الفصحى كل من لفظتى المترادف أو المتشابه (المتقـارب) وذلك حسب استعماله ٠ والتعبير الذى استعمل فيه الدكتور بشر لفظة متجاورة سياقتها تفيد التقارب أو التشابه ٠ والدكتور بشر يريد هذا ، لأن المتباين يقابله المترادف من الجهة الأخرى ويقف بينهما المتشابه والمتقارب ٠ وهـذه مسألة لا تحتـاج الى ذلك العلم الدقيق بمفـردات اللغة كما يهول صاحبنا فى رده ٠ وليس جعلنا المتشابهة ناظـرة synonyme افرنجيا بدليل قصور فى العلم باللغة ٠ لأن المتشابهة والمتباينة من الألفاظ التى تنظر الى Synonyme٠ وليست اللفظة الافرنجية مفادها قاصرا على المترادفة عربيا ٠ ونحن ان كنا وقفنا فى ردنا عليه عند المشابهة (الوجه الثانى من مفاد اللفظة) فذلك لأنها هى المقصودة فى العبارة ، والسياقة تدل عليها ، ومـادام الأمـر كذلك فأى ضـرورة تلجئنا الى الكلام عن المترادف أو المترادفة من الألفاظ ؟

على أن محـاولة بشر تخـريج الموضـوع بقوله : انه يعنى بالمفادات المتجاورة voisines فى الافرنجية فلا معنى لها ولا محل ، لأن المفادات لا تتجاور ولكن تتشابه (أو تتقارب) وتتباين وتترادف لأن التجاور يغلبها الجانب الحسى والمفادات يغلب عليها الجانب المعنوى ٠ أما المتجاورة من تعبيره تنظر الى voisines فرنسيا فليس ذلك بدليل يلزم أن يكون التعبير فيه

لفظ التجـاور · لأن التعبير فى العــربية وليس فى اللغــة الفــرنسية ، ولكل لغة أحكامها واصولها · وأظن أننى لست بذلك الشخص الذى يعطى للدكتور بشر درسا فى هذا ، فهو أدرى منا فى هذا بحكم كونه ابن اللغة العربية، ولكن قل هى الشكلية أفسدت عليه النظر ·

(لها بقية)

اسماعيل احمد ادهم

٢٣ ـ فصل المقال

فيما دار من نقاش حول « مباحث عربية » (*)

ـ ٢ ـ

أما عن التلبيس فى سوق الروايات والواقعات فى كتاب « مباحث عربية » فاليك بعض من ذلك :

١ ـ أسند الدكتور بشر فارس ص ٦٠ من كتابه « مباحث عربية » ثمانى روايات جملة الى ١٦ مرجعا منها أربعة مراجع مخطوطة ،والغرض من ذلك الوصول الى اثبات أن « التعريف » الحقيقى الناهض على التمييز للفظ المروءة غير ممكن ، وليصل الى هذا فقد ساق الدكتور بشر هذه الروايات جنبا الى جنب ، وأسندها جملة الى مصادرها بالجملة للتعجيز ، حتى لا ينظر القارىء مصادر كل رواية ويتدبر معانيها فى مكانها ووجه مجيئها من الكلام. لأن فى ذلك الخطر كل الخطر على البحث اذ يثبت أن الروايات تأتى فى كلها لفظة « المروءة » من أصل واحد يحمل مدلول السيادة من جهة ويتضمن السجايا الرفيعة التى يتقوم بها شخص السيد . بيان ذلك :

(أ) يقول النورى : « المروءة بذل الهدى ، وكف الأذى ، وترك الهوى ، والزهد فى الدنيا ، وطاعة المولى » ، وهذه الرواية بهذا الاطلاق يتنافر فيها مفاد وهذا هو التلبيس لأن هذه الرواية لو أسندت الى مصدرها ، وهو مخطوط كتاب « الفتوة » للأردبيلى ـ أيا صوفيا ٢٠٤٩ ـ وهو مخطوط فى التصوف

(*) الرسالة : ١٦ أكتوبر ١٩٣٩ ، ص ١٩٩٤ وما يلى .

كما وصف ذلك الأستاذ F. laeschner فى مبحثه المعنون بأسم Der Antiel des Sufismus an der Formung Futuwasaideals والمنشور بمجلة der Islam التى تصدر عن همبورج ، م ٢٤ ص ٥٨ ، لظهر أن لفظة المروءة فىهذه الرواية تأخذ مفادها من وجهة المتصوفة وفى ذلك الوقت يتسق مفاد اللفظة فى الرواية مع مدلول الكلمة الناهض على التمييز .

هذا وقد نبهنى أحد الزملاء الى أن هذا المخطوط الذى وردت فيه الرواية ، نشره الدكتور بشر فى مقتطف ابريل سنة ١٩٣٩ والعجيب أن يقول فى التقدمة . « تدخل الفتوة على قلم الأردبيلى فى التصوف ، وكذلك المروءة التى هى شعبة من شعبها فى كتاب الأردبيلى ! »

(ب) يقول معاوية : « المروءة احتمال الجريرة واصلاح أمر العشيرة » فهذه الرواية رغم أنها تحمل فى طياتها اشارة الى سجايا السيد وافادتها سياسة الملك ، فقد أتى بها بشر فارس ليستدل على أن مدلول لفظة المروءة غير ناهض على التمييز . وهو فى الوقت نفسه يذكر ص ٦٧ فى الحاشية ، فى الهامش رقم ٣٤ هذه الرواية ، والمتن يحمل الاشارة الى أن الرواية مفادها سياسة الملك !

(ج) يقول عمر بن الخطاب : « تعلموا العربية فانها تزيد من المروءة» . ويقول مسلمة بن عبد الملك : «مروءتان ظاهرتان : الرياسة والفصاحة » . والدكتور بشر لا ينكر فى الروية الثانية أن لفظة المروءة تنزع الى السيادة ، مع أنها تجىء من الفصاحة واذن فمفاد الرواية الأولى واضح فى اشارتها الى السيادة وسجايا السيد ، من حيث أن العربى كان يرى معرفة العربية سبيل الفصاحة والفصاحة من أسباب الكمال والكمال من متطلبات سجايا السيد .

(د) فى عام ١٩٣٢ أخرج الأستاذ بشر فارس كتابا بالفرنسية اسمه « العرض عند عرب الجاهلية » وتقدم به لينال اجازة الدكتوراه من جامعة باريس . وموضوع هذه الأطروحة أن « أخلاق عرب الجاهلية تندرج تحت معنى العرض » (أنظر Honneur chez les Arabes avant l'Islam

باريس ١٩٣٢ ص ٣٢ وما بعدها) . ولما كان جولد تسيهير Goldziher أحد شيوخ الاستشراق قد كتب فى كتابه Muhammedanische Studien طبع Hall سنة ١٨٨٩ ج ١ ص ١ - ٤٠ - فصلا كاملا عن المروءة ذهب فيه الى أن « المروءة كانت تنزل منزلة الفضيلة Virtus عند عرب الجاهلية » . وهو فى هذا على نقيض من الرأى الذى ذهب اليه الدكتور بشر ، فقد اضطر صاحبنا بشر أن يعود عام ١٩٣٧ ليناقش رأى جولد تسيهير لأنه صاحب رأى خاص فى الموضوع فكتب مادة « مروءة » فى تكملة دائرة المعارف الاسلامية ، ثم توسع بالمادة فكان منها موضوع مبحث المروءة من كتاب « مباحث عربية » وهو يشغل الصفحات من ٥٧ - ٧٤ ، وهو الى هذا الحد لم يرتكب وزرا ، ولكن موضع المؤاخذة جاء من جهة محاولة ايهام القارىء أن بحثه فى المروءة ليس عن فكرة سابقة apriori ، وانما هو نتيجة التدبر والتدرج من الواقعات للنظر (كما يقول ص ٧٣ من كتابه) ، وهو لكى يصل للغرض يوهم القارىء - والايهام ليس بالشىء القليل - ثم يعمد لطرق ملتوية لتعجيز القارىء حتى لا يكشف كيف يميل بالواقعات ويديرها منحرفة عن حقيقتها بعض الشىء حتى يتحصل له من انحرافاتها النتيجة المقصودة . وقد سبقت الاشارة الى بعض طرق الالتواء فى بحثه ، واليك طرقا أخرى :

(أ) لو كانت المروءة واضحة المعنى ما عثرنا على تعريفات لها لا يكاد يقع بعضها على بعض ، ولا أصبنا أقوالا فيها ربما تنافرت بل تدافعت . وبهذه الجملة يلج البحث الدكتور بشر فارس . والذى عندى أن اختلاف التعريف ان جاء من عبارات يقصد بها بيان كيفية المروءة ، فذلك لا يقع على بعض مدلول لفظة المروءة . بيان ذلك أن لفظة الرجولة لعهدنا هذا واضحة المعنى ، ومدلولها ناهض على التمييز ، ولكن كل انسان حسب طبيعته وأخلاقه وسجاياه ونظرته يعطى اللفظة لونا يقع على كيفيتها من جهة الصفات لا على مداولها الذى يدل على المعنى . ومن المهم فى تدبر المعنى الحقيقى réelle للفظ ملاحظة هذه الاعتبارات . والآن على ضوء هذا الكلام لننظر فى مبحث الدكتور بشر فارس .

أولا — يأخذ الدكتور بشر قول أبى الحاتم البستى : « اختلف الناس فى كيفية المروءة » (روضة العقلاء ص ٢٠٧) دليلا على تضارب التعريفات والأقوال حول لفظة المروءة • والرواية تقصر عمايريد صاحبنا بشر أن يحملها ، لأن كلام أبى الحاتم البستى يقع على الصفات لا على المعنى ، والمعنى اختلاف الناس فى كيفية المروءة لا فى مدلولها •

ثانيا : يستدل الدكتور بشر من سؤال معاوية : « ما تعدون المروءة ؟ » على أن معنى المروءة (أو مدلولها) أشكل على المسلمين • والاستدلال خطأ ، لأن السؤال يقع على ما كان يعدونه ، وعد الشىء مربوط بكيفيته (أو صفاته) فالصوفى يعد المروءة مثلا : « ترك الهوى والزهد فى الدنيا وطاعة المولى » ، ورجل الدنيا يعدها « كثرة المال والولد » • فهذه الدلالات للفظة المروءة تقع على الكيفية منها لا المدلول •

ثالثا : نفى الدكتور بشر أن المروءة تفيد معنى السيادة قائلا ما ملخصه : «ان الاستناد الى مشتقات مادة (م ر ء) ولا سيما اسم الفاعل منها فى الآرامية لاثبات افادة المروءة للسيادة خطأ ، لأن لفظة مرء عربيا وهى اللفظة الناظرة الى اللفظ الآرامي انما مفادها الانسان • وهذا يدفع أن تكون المروءة أفادت السيادة أول الأمر » هذا وهو يدفع القول ، بأن باب المروءة وقع فى كتاب السؤدد من عيون الأخبار لابن قتيبة ، بأن المصدر المذكور لم يثبت عبر قول واحد تنزع فيه المروءة لمعنى السيادة •

والرد عندنا أن الدكتور بشر ذكر فى موضع آخر من كتابه أن المروءة تدرج مقرونة بالسؤدد من كتاب مكارم الأخلاق ومحاسن الآداب ••• (رقم ٤٠٩ مخطوط ليدن ص ٥٣٢ — ٥٣٤ ع ٢٩٧ من الرسالة) والدكتور بشر يقول فى تقدمة هذا المخطوط : (وفى المصدر الأول تعريفات وأقوال فى المروءة على أنها لون من الوان السيادة وشرط من أشراطها) الرسالة العدد ٢٩٨ ص ٥٣٣ • أما عن مجىء هذه الروايات من الجاهلية أو عدم مجيئها ، فلا يؤثر على القضية فى شىء ، لأن جلها أتى من صدر الاسلام ، والعربية لم تتغاير

فلا معنى للاحتجاج بأنها ليست من الجاهلية . واذن يبقى معنا لفظة المروءة نازعة منزع السيادة فى الجاهلية وصدر الاسلام ، بعكس ما حاول أن يوهم القارىء بطرق ملتوية الدكتور بشر فى مباحثه العربية .

رابعا : ينكر الدكتور بشر فارس أن المروءة أفادت السيادة - وأكبر الظن عنده - أنها ضمت ، أو ما ضمت محاسن خلق الانسان ، ثم - من طريق التجديد والمجاز - محاسن خلقه « وهو فى رأيه هذا لا يذكر السبب الذى جعله يميل مع هذا الظن . فضلا عن أنه لا يستند فى ظنه هذا الى أكثر من فصل مخطوط تحت رقم ٢٠٤٩ بأيا صوفيا ، يشتق فيها المؤلف المجهول المروءة من مرء الطعام وامرأة ، واذا تخصص بالمرىء لموافقته للطبع . فكأنها اسم الأخلاق والأفعال التى تقبلها النفوس السليمة ، فعلى هذا يكون اسما للأفعال المستحسنة كالانسانية ، وهذا الرأى من الكاتب أحد رأيين ثانيهما أنه يجعل المروءة من المرء فيجعلها اسما للمحاسن التى يختص بها الرجل فيكون كالرجولية ، ولست أدرى ما الذى جعل الدكتور بشر يميل مع الرأى الأول ؟ ! وليس فى بحثه ما يرجح الرأى الذى أخذ به الا قول بل أكبر الظن ! » .

خامسا : يرى الدكتور بشر أن الأقوال والروايات التى ورد فيها لفظة المروءة ، فيها جانبان متضادان كلاهما معقود على الآخر : الأول حسى والآخر معنوى ، وهذا غلاب على ذاك ، وهو يذهب الى : « أن الجانب الحسى ينحدر من زمن الجاهلية وأما الجانب المعنوى فمصدره الاسلام » (ص ٦٣ من مباحث عربية) غير أنه لا يثبت على هذا الرأى سريعا فلا يلبث أن ينقضه ويقول : « وكأن الحسى والمعنوى أخذا يتجاذبان المروءة أيام الجاهلية » (ص ٦٥ من مباحث عربية) ، وهو بهذا يخلع الجانب المعنوى على الجاهلية . وفى هذا التضارب والتناقض ما فيه مما لا يحتاج الى بيان ...

سادسا : يعتمد الدكتور بشر على رواية الأغانى : « أن عيينة ابن مرداس كان معوزا فقصد الى عبد الله بن عباس يسترفده ويرغب اليه أن يعينه على مروءته . فرده ابن عباس لاتهامه اياه فى مروءته » ليصل الى أن

المروءة كانت تجيء معنوية من العصر الاسلامى وحسية من الجاهلية ، وهو يعلق على هذه النتيجة بقوله : « ان ابن عباس نظر الى المروءة بعين المسلم فنزهها عن المادة وأنزلها منزلة الخلق الحسن . وابن مرداس نظر اليها بعين الجاهلى فرأى فيها اعانة له حتى لا يشتهى طعام غيره » .

والرد أن الرواية لا تسعف الدكتور بشر بالنتيجة التى أراد أن يحصلها لأنه لا يتحصل منها أن ابن عبـاس نظر الى المروءة بعينى المسلم ، وانما الصحيح أن قال انه نظر اليها من طبيعته ، كذلك لم ينظر اليها ابن مرداس بعين الجـاهلى ، وانما الصحيح أنه نظر اليهـا من طبيعته ، والفـرق بين النظرتين ، كالفـرق بين الطبيعتين ، وهـذا الاختلاف فى النظر راجـع الى اختلاف النفوس لا الى اختلاف الزمان ، ومن أمثال الذين ينظرون نظرة ابن مرداس للمروءة كثيرون فى كل زمان ومكان ! .

سابعا – مضى الدكتور بشر فى بحثه ، وكأنه يتعقب روايات مختلفة من أزمان مختلفة ، وأعطى المروءة مفادات مختلفة ، كل مفاد خاص بعصر ، وانتهى ببحثه الى أنها لم تنزل منزلة الفضيلة على جهة المماثلة الا فى العصور المتأخرة . والرأى الصحيح فى الموضوع أن الروايات التى أتى بها الدكتور بشر فارس متسقة وكل منها تقع على لون خاص من مدلول المروءة ، وهذا اللون مرتبط بالناحية الكيفية (صور) للفظة . وهى من هنا لا تأخذ دليلا على التطور التاريخى . والأصل فى البحث اللغـوى لتاريخ لفظة أن يكون **الباحث صاحب نظرة فلسفية تتغلغل فى صفحات الماضى وتستمد من طبيعة الحـالات القائمة فى العصر صـورة تقيمها فى ذهنها يمحص على أسـاسها الباحث الروايات التى تعرض له ويكشف ، عن مقدار تأثرها بحالات العصر ، وهل هى راجعة لاختلاف النفوس والطبائع ، أم الى اختلاف الزمان ، وذلك لا يتأتى الا عن طريق النفوذ من مادة الرواية وهو الجسم المنظور الى روحها وهو ما وراء المنظور(*)** .

(*) تمييز الكلمات من عندى . « المحـرر »

ظهرت عقلية الدكتور بشر الشكلية فى أجلى مظاهرها وتبين لنا كيف أن هذه الشكلية مساقة الى أخطاء فى البحث لا يقع فيها من له دراية بسيطة بالبحث اللغوى المستقيم · والواقع أن بحث الدكتور بشر فى المروءة ضعيف لا يثبت على نقد ، ولا يمكنه أن يواجه مراجعة علمية صحيحة · هذا فضلا عما فيه من تحريف وتعديل للعناصر الأولى والواقعات حتى لا ينفصم معه النطاق ، وسيجىء فى مقتطف نوفمبر ما فى المراجع من اضطراب وما فى البحث من تقطع ، وما فى حلقاته من انفصام ·

اسماعيل أحمد أدهم

٢٤ ـ آفاق العلم الحديث *

فؤاد صروف

البحوث العلمية لا وجود لها فى العالم العربى اليوم ، والدراسات العلمية نادرة فى لغة العرب ، وهى ان جاءت فيها ، فعادة تجىء من القسط الشائع من الآراء الذائعة اليوم فى العالم الأوربى عن العلم الحديث ، وهى بذلك دراسات ـ غالبا ـ تدور حول كليات لا تنزل منها للتفاصيل والجزئيات التى تتقوم بها . ومن هنا كانت عامية التفكير العلمى عند الكثيرين من كتاب العرب وخلطهم فى المسائل العلمية وما يتصل بها بوشائج الصلة من الآراء والأفكار . ولهذا كانت المحاولات التى تبذلها مجلة « المقتطف » شيخة المجلات العربية منذ نشأتها لا تقدر قيمتها من حيث نعمل على القضاء على عنصر العامية فى الفكر العلمى العربى ـ ان صح مثل هذا التعبير هنا ـ والنتائج التى تتركها هذه المحاولات فى الفكر العربى كبيرة ، آثارها غير أن قد لا تبدو اليوم للجميع وضحة ، الا أنه لا شك فى كونها مع الزمن ستنكشف وتتوضح خطوطها وتستبين معالمها . والواقع أن مجلة « المقتطف » منذ عهد مؤسسها المرحوم الدكتو يعقوب صروف ، أعطت الدراسات العلمية اهتماما كبيرا . وهذا الاهتمام يبدو اليوم على صفحات « المقتطف » فى الجهود الطيبة التى يبذلها خلفه الأستاذ فؤاد صروف فى تقريب صورة العلم كما ترسمها المباحث الحديثة فى هيئة والفزياء وعلم الحياة والنفس ، وفى تقريب الأفكار العلمية الى الأذهان. وهذه الجهود ظاهرة فى الفصول المبسطة التى تنشرها المقتطف فى كل عددمنها ، والتى يجىء معظمها من قلم محررها ، والتى يجمعها بعد

(*) الرسالة : العدد ٣٤٥ ، ١٢ فبراير ١٩٤٠ ، ٢٧٩ .
فؤاد صروف محرر « المقتطف » .

نشرها فى مجاميع ، منها كتاب اليوم « آفاق العلم الحديث » الذى خرج بديلا عن عددى سبتمبر وأكتوبر المنصرمين ٠

والكتاب مقسم الى مقدمة وبابين ، أما المقدمة ففى أثر العلم الحديث فى خلق الغدد ، وأما الباب الأول ففى عالم المادة الجامدة وهو ينطوى على سبعة فصول تتدرج من أقصى آفاق الكون فى عالم الأفلاك الى أدق ما فى الوجود ، فى عالم الذرة والكهرباء والباب الثانى وقف على عالم الحياة ، وهو ينطوى على ستة فصول تتدرج من أسرار الحياة فى الخلية المفردة الى أسرار النمو والخلق والتعبد والتقى Sex فى ايحيــاء المتعددة الخــلايا والمركبة التكوين والتى يجىء منها الانسان ، فتم البحث فى عقل ونفسية الانسان ٠ وهــذه الفصول كلها يجمعها وحدة واحدة ، الأصل فيها الاستناد الى التحقيق العلمى القــائم على المشــاهدة والاختبار ، وليس فيها من هنا أحــلام وتصورات خيالية أو أفكار أولية مفروضة فرضا ٠ فــكل ما تقت عليــه فى فصول هذا الكتاب أن يسنده الاختبار البشرى القائم على التدقيق والفحص ، ومن هنا فهى أسس صالحة لكتاب العربية ، لتتطور معها فكرتم الغيبية عــن للوجود والحياة المتوارثة عن الماضى ، الى فكرة وضعية اثبابة قــائمة على علم اليوم تسندها التجربة والاختبار البشرى ٠

أما مقدمة الكتاب فهى من خير الفصول التى دبجت فى الة العربية فى العصر الحديث عن العلم الحديث وآثاره المشهورة ، وفيها محظات قيمة ومطالعات خطيرة ــ ولكن لمن يتفهمها على حقها ــ وقد جاءت فى سبع فقرات ، ففى الفقرة الأولى نرى الأستاذ صروف يكشف عن الأثر المشهور للم الحديث فى مختلف نواحى الحيــاة اليوم ٠ وهو فى الفقرة الثانية يبين مقدار تأثر حياتنا العقلية والدولية ومثلنا الخلقية بالعلم ونتائجه التطبيقية ٠ وو فى هذه الفقرة يكشف عن منابع العلم الحديث من حيث هى قوة ديناميكية مؤثــرة فى حياة البشر اليوم ، وهو يرى هذه المناهج فى ثلاثة مصادر : الأول الانتفاع بنتائج العلم التطبيقية أو بتعبير أدق امكان الانتفاع ٠ والثانى نطــق العلم الذى قلب نظرة الانسان الى الكون والحياة ونفسه ٠ والثالث فى التحول

الدائم فى مذاهب العلم ، والذى نتج عنه اعتبار الحقيقة شيئا متغيرا يتطور وينمو مع تطور العلم الدائم الذى لا ينقطع • على أن لنا على هذه الأسس الثلاثة التى يقدرها الكاتب مأخذا لا نظنه ينكره علينا ، وقد أشرت اليه فى المحاضرة التي ألقيتها عن « أثر الرياضيات فى الحياة البشرية » مساء ١٨ ديسمبر ١٩٣٩ بجمعية الشبان المسيحية بالاسكندرية ، وذلك أنه اعتبر أساس الأسلوب العامى التجربة والمشاهدة ، وهذا صحيح من الناحية الشكلية فقط • أما فى الواقع فالعنصر الرياضى الذى يجمع المشاهدات والتجارب والاختبارات فى نظم موحدة على أساس العلاقة ، هو الأساس فى الأسلوب العلمى • أما التجربة والاختبار ، فهى بمثابة الآلات أو المنابع التى تقدم المواد الأولية الى الآلة الرياضية لتشتغل عليها ، وفهم العلاقة بين الآلة الرياضية والتجربة والاختبار مهم جدا فى فهم حقيقة الأسلوب العلمى ، وأقل انحراف فى ذلك ، نتيجته أن يتردى الانسان فى أوهام مثل التى وقع فيهما السيرآرثور ادنجتون فى كتابيه « طبيعة العالم الفوزيقى » و « فلسفة العلم الفوزيقى » • وأظننى قد أشرت الى هذه المسألة فى نقد لى لكتاب « هندسة الكون حسب ناموس النسبية » ، نشرناه فى المقتطف عام ١٩٣٨ ، وفيه تعرضت بالبحث لآراء اينشتين وادنجتون وجينز ، وبينت بعض أوهامهم فى هذا الموضوع •

فاذا صرفنا النظر عن هذه المسألة ، فان المقدمة تنتظم حلقاتها على أساس دقيق • فالكاتب يتناول فى الفقرة الثالثة تطور الفكرة الانسانية تحت تأثير العلم تجاه كل من الطبيعة والخالق • وهنا تجد الأستاذ صروف يبين كيف أن فكرة القدسية التى كان الانسان يخلعها على نفسه باعتباره سيد المخلوقات قد انهارت • وفكرة اعتبار الأرض التى يعيش عليها مركز الكون وأنه محط الرعاية الربانية قد تلاشت •

على أننا نلمس هنا بعض الحذر من الكاتب فهو لم ينته بفكرته الى النتائج الأخيرة التى لابد منها ؛ ولعقيدته وبيئة كتابته التى تتسلط عليها الأفكار القديمة ، بعض لأثر فى التزامه هذه التحوط • وفى الفقرة الرابعة بين

الكاتب نشوء شريعة الآداب النفسية كنتيجة للحياة التى عاشها الانسان فى الماضى ٠ وتدرج من ذلك فى الفقرة الخامسة الى بيان أوجه الانقلاب الذى ابتدأ يطرأ على شريعة آداب النفس نتيجة لظهور المدنية الصناعية فى الغرب ، وكيف أنها عملت على تحطيم القدسية والمثالية المخلوعة على المذاهب الأدبية التقليدية ٠ وهكذا أصبح اليوم فى العالم المتمدن الأمومة ضربا من الاستعباد ، والزواج ضربا من الرق ، وخصصت فكرة اخلاف النسل للقواعد العالية التى أخذت تعمل على تقييدها ٠ وكان نتيجة كل هذا أن وقف الانسان اليوم بين عالمين ، أحدهما ذهب الى سبيله فى جوف الماضى ، والآخر لم يولد بعد ، أو هو لا يزال فى المهد صبيا ٠٠٠ وهكذا وقف العالم حائرا ؛ والكاتب يصور هذه الحيرة فى الفقرة السابعة من بحثه تصويرا دقيقا ، ويبين فى الفقرة الثامنة والأخيرة من البحث أن نظريات العلم التى قلبت نظرية الانسان فى الكون ونفسه التى نشأت هوة سحيقة بين الحياة التقليدية التى ورثها عن الماضى ومستلزمات الحياة التى تستلزمها اعتبارات اليوم تنطوى رغم كل العوامل الهدامة التى تبدو قيها ، على بذور لحل المشكلة التى تركت الانسان عليها الآن ، وهذه البذور تكمن فى التصوف العلمى وفى النزعة الانسانية Humanitarian التى أخذت تذيع فى الناس بانتشار الفكر العلمى ٠ وفى هذه المقدمة التى عرضنا لك موجزا لخطوطها الأساسية ، تفكير سليم ، ومنطق حصيف ، لا شك أنه وليد ذهنية صافية أرهفها التزود من المسائل العلمية الدقيقة وصقلها التمرين على البحوث العلمية ٠ ولهذا جاءت طابعا وحدها بين العقول العلمية التى تشتغل فى الحقل العلمى فى العالم الناطق بالعربية ٠

على أن لنا ملاحظة على استعمال عبارة « المذهب البشرى » ناظرة الى كلمة Humanism الافرنجية ٠ ذلك أننا نعرف أن لفظة Humanism تفيد اصطلاحيا الآداب اليونانية اللاتينية لتفشى النزعة الانسانية فيها (بمعنى الرجوع الى الانسان لا الى الله أو الغيب) ٠ وأظن أن صديقنا الأستاذ اسماعيل مظهر نبه الى ذلك فى النقد الذى كتبه لكتاب « البراجتزم » للأستاذ

يعقوب فام فى المقتطف لأعوام خلت . وفيما عدا ذلك فاللغة مثال اللغة العلمية الواضحة القائمة على التدقيق .

وبالرغم من المآخذ التى أخذناها ، وهى لا تنقص من قيمة الجهد الكبير المبذول فى هذا الكتاب ، فانه يمكن بكل اطمئنان القول بأن هذا الكتاب من خيرة الكتب التى ظفرت بها المكتبة العلمية العربية ، وهو كتاب لا يستغنى عنه العالم ولا المنشىء ولا الأديب . فالكل يجد فيها ما يفيده ، وهو بالتالى موضع الثناء والتقدير . وأظن أن أدباء العربية ـ خصوصا الذين لا يعرفون لغة جنبية ، أو ليست لهم ثقافة علمية ـ بتزودهم من الحقائق التى بهـذا الكتاب ، سيعملون على التغلب على عنصر الضعف العلمى الملحوظ على أدبهم ، والذى سبقهم الى التغلب عليه أدباء الغرب .

« الاسكندريه »

اسماعيل أدهم

٢٥ ـ طب العقـل والنفس *

الدكتور محمد حسنى ولاية

الطبيب محمد حسنى ولاية من أطباء صحة بلدية الاسكندرية أديب شاب يشارف الثلاثين ، متخصص فى طب المناطق الحارة والصحة العامة • قضى مدة فى مستشفى الأمراض العقلية بالعباسية دارسا ، فاستترعى انتباهه أحـوال المصابين بأمراض عقلية واضطرابات نفسية ، فكان له من ذلك حافز نفسى على دراسة الجنون دراسة علمية من جانبيها النظرى والعملى • وكان ثمرة هذه الدراسة كتابه « بين العقل والجنون » الذى أصدره لعامين مضيا • وهو اليوم قد أخرج للناس كتابا جديدا عنوانه « طب العقل والنفس » وهو ثمـرة دراسة نظرية للأمراض والاضطرابات النفسية ، اعتمد فيها على آراء علمـاء مدرسة التحليل النفسى ، وبالأخص فرويد وآرلد ويونـج • ويكاد يكون الكتاب فى المجموع تلخيصا لآراء هؤلاء ، أو ترجمة لبعض الفصول التى عقدوها عن الجنون والاضطرابات النفسية ومسائل العقل والوجدان والنفس • فمن هنا للكتاب أساس وثيق بآراء زعماء مدرسة التحليل النفسى • وهو يقف عند حدود آرائهم فلا يتجاوزها فى شىء الى آراء المدرسة المسلكية ، أو النموذجية الألمانية ، أو الميكانيكية الروسية فى هذه الشؤون •

واعتماد المؤلف فى دراسته للموضوع على بضعة مراجع محدودة لزعماء مدرسة التحليل النفسى أبعدت بينه وبين تكوين فكرة واضحة بينة الخطوط ظاهرة المعالم عن الموضوع ، فكان من ذلك الاضطراب فى تناول بعض الموضوعات (لا كلها) كما هو ملحوظ فى فصل « الحب المتجانس عند المرأة » وفصـل

---

* الرسالة : العدد ٣٤٦ ، ١٩ فبراير ١٩٤٠ : ٣١٨ وما يلى •

« اللاوعى » . وهـذا الاضطراب قد يبدو أكثر وضـوحا اذا لاحظنا أن المؤلف مثلا لم يعتمد بالنسبة لفرويد وهو رأس مدرسة التحليل النفسى ، الا على مصدرين : أحدهما منتخبات من آثاره ، والآخر مذكرات ورسائل له . وهذا أبعد الكتاب عن الوحدة المطلوبة فى الكتب ، ومن هنا جاءت فصول الكتاب غير متجانسة ، فهذا فصل عن فرويد وآخر عن أدلر وبين هذا وذاك فصل ليونج ، وهى بعـد ذلك تتناول موضوعا واحدا ، وهذا لا يجعل امكانا لأن يخرج الانسان بفكرة واضحة عن مواطن الاختلاف ومواضع الاتفاق بين هؤلاء الزعماء الثلاثة لمدرسة التحليل النفسى فى المسـألة الواحـدة . ثم هنـالك بعض الاصطلاحات جانب المؤلف فيها المأثور من ذلك استعمالة لفظة object وكأنها تنظر الى جنس والصحيح أن اللفظ العربى الذى ينظر اليه المصطلح الافرنجى هو « شـق » كمـا رأى الدكتور محمد بك شـرف وجاراه فى ذلك المشتغلون بالمباحث العلمية فى العالم العربى . ثم عندك استعمال البدوات ناظرة الى Fantasies والصحيح ـ الأوهام ـ كما قلنا فى دراساتنا عن مطران وكذلك استعمال الغرض حينا والموضوع أحيانا ناظرة الى object والصحيح الوجه الثانى . ثـم ترجمة moral بالعرف والصـحيح الأدبى و extrovert بالمنتشر والصحيح أن يقال المحتد كما رأى ذلك مظهر سعيد .

كذلك عما يؤخذ على اللغة الاصطلاحية للكتاب فان المؤلف يقول نفسانى ومعلوم ن النسبة تقاس من فعل على وزن فعلى فيقال عقلى من عقل وآدامى من آدم ونفسى من نفس . على أنـك بعـد ذلك تصـيب بعض مصـطلحات افرنجية أصاب المؤلف فى العثور على المقابل العربى لها ، ذلك استعمـاله المنضوى مقابلا لـ introvert وهو أدق من لفظة المنكمش التى استعملها مظهر سعيد .

وفى الكتاب مطالعات جديرة بالنظر للمؤلف ، تجدها على وجه خاص فى بحثـه عن أسباب الأمراض العقلية ، وهى مطـالعات لم يسبقه الى بعضها أحد . كما تجد فى الكتاب آراء ومطالعات تحتمل المناقشة ، خصوصا فيما

يذكره يونج عن الزواج التجريبى الذى دعا اليه القاضى Lindsy وفيما يقدره هو عن العلاقات « الجنسية » التى توجد بين الطلبة ٠

على أنه بعد ذلك على الرغم من هـذه المآخـذ ، فالكتاب جـدير بالنظر والمطالعة فهو يحوى فى تضاعيفه مطالعات قيمة عن الحياة النفسية والشعورية وعن الاضطرابات التى تستولى على النفس البشرية ، يستفيد منها الانسان فى حياته اليومية ، كما يسـتفيد منهـا الأديب والعـالم فى حياتهمـا الأدبية والعلمية ، ومن هنا فالكتاب يشكر عليه صاحبه للمجهود المبذول فيه ، وهو خليق بعد بالتشجيع ٠

« الاسكندرية » **اسماعيل أحمد أدهم**

٢٦ – وحـى الرسـالة *

فصول فى الأدب والنقد والسياسة والاجتماع

وهذا كتاب جديد تظفر به المكتبة العربية فى هذه الأيام ٠ اخرجه للناس الأستاذ أحمد حسن الزيات صاحب مجلة الرسالة ٠ والزيات – كما يعـرفه قراء الأدب العربى – من أعلام النهضة الأدبية الحديثة ، ومن قادة البيـان الصحيح ٠ اشتغل زمنا بالتعليم ثم انقطع للصحافة الأدبية الخالصـة ، فكانت له مجلة « الرسالة » وهى سجل الأدب وديوان العرب اليوم ٠

وقد جمع الزيات بعض مقالاته الافتتاحية التى كتبها فى الرسالة على مدى ثمانية أعوام فى كتاب ، لأنها فى مجموعة أدل على الغرض والفكرة وأعم فائدة منها وهى متناثرة على صفحات الرسالة ٠ ونظرا لأن هذه المقالات من وحى رسالته ، لهذا جاءت تسميتها « بوحى الرسالة » ٠

وهى فصول متناثرة يتنازعها الأدب الصرف والفكرة الاجتماعية المصلحة والنظرة النقدية الصائبة ٠ وهى كلها بعد ذلك تفيض من أصل أدبى وتاريخى من شخصية الكاتب متخذة لونا خاصا ٠ والزيات أديب فنان ، يحسن ابراز الحياة التى فى الأشياء بالفكرة التى تنطوى عليها ، وبالعاطفة التى تحملها ن طياتها ، وبالخيال الذى تحتوى عليه ٠ ومن هنا تجد التنوع فى جمال كتـابة لزيات التى تتوازن فيها الفكرة مع العاطفة مع الخيال ، والتى تتناسب كلهـا ع صناعة فنية بارعة تفرغ كل هذه الأشياء فى صورة أدبية وقالب فنى حكم ٠ والحق أن الزيات هو الأديب العربى الوحيد بين كتاب اللغة العربية يوم الذى تميزت فى ذهنه مدلولات الألفـاظ فعرف دقائقهـا وأدرك الأسرار عربية المحيطة بها ، ومن هنا تراه يلبس فكرته واحساسه وخياله اللفظة خاصة بها ، التى تعطى لونها من لغة الكلام ٠

---

* الرسالة : ٣ يونيو ١٩٤٠ ص ٩٥٤ ٠

ويستهل هذا الكتاب بفصل مستفيض عن الجمال ، ترى الكاتب بأسلوب المنشىء البليغ يعرض لماهية الجمال ، ولغلبة الأصل الفنى فى نفس الكاتب تجده يبتعد عن مناقضات الفلاسفة وعلماء الجمال (البديع) asthetique فالجمال عنده يقوم على القوة والوفرة والذكاء ، وينشىء فى الذهن فكرة سليمة ، ويبعث فى النفس احساسا وشعورا صادقا ، ويثير الخيال ويحرك التصور • وهو يتبسط فى شرح هذه المبادىء تبسط الأديب الفنان الذى لايعنيه الأسباب قدر ما يعنيه الكنه والروح ، وينتهى من بحثه الى نتائج مهما نازعته فى أمرها ، فلا يمكنك أن تنكر عليه بعد ذلك صفة العمق فى الفكرة والدقة فى التصوير والصدق فى التعبير • ثم هنالك فصل عن الرافعى يعتبر من خير الفصول الأدبية التى كشفت عن عبقرية هذا الأديب الذى لا نشك لحظة فى أنه سيخلد ما بقيت العربية وبقى انسان يعرفها • وفى هذا الفصل يبين الزيات خصائص أدب الرافعى فى قصد واعتدال ، فالفكرة مبسوطة بقدر ، والتعبير نازل تماما على قدر المعنى •

والحقيقة أن الزيات قد خلف فى مدرسة البيان العربى المرحوم الرافعى • وهما على ما بينهما من اختلاف فى الطبع وتباين فى المزاج وتفاوت فى الثقافة الا أن قوة الفن وحركة الذهن تجمعهما • وان كان ذهن الزيات يختلف عن ذهن صاحبه من جهة الصفاء وعدم انقطاع الصلة بينه وبين عقل الناس • فمعانيه مفهومة وهى ذات أصل دقيق من الفكر • وفكر الزيات ملتقى العقلين العربى والغربى ، العربى فى جلالته وروعته ، والغربى فى عظمته وترتيبه وانتظامه ودقته •

* * *

وجملة القول أن هذا الكتاب من خير الكتب التى تمسك على الناشئة أسلوبهم وتميل بتعبيرهم الى البيان الصحيح ، ومن هنا كان جديرا بالتقدير ، اذ يقف أمام عوامل العجمة والتضعضع الطاغية على أقلام الناشئين من كتاب اليوم •

« أدهم »

٢٧ – وجيـــــدة *

وهذه قصة جديدة هى باكورة آثار الأستاذ شعبان فهمى ، وهو أديب مصرى شاب • أقام بفرنسا فترة من الزمن ، فاتصلت به الأسباب بالجهود الفنية القصصية الكبرى هناك ، فكان من ذلك أن اتجهت قابلياته الأدبية اتجاها تظهر فيما له من براعة فى السرد وحبك الحوادث ، وهذه القصة على الرغم مما فيها من العيوب الفنية تعتبر النموذج الأول للقصة المصرية الواقعية ، وهى فى الوقت نفسه باكورة طيبة للارتفاع بشأن القصة الطويلة فى مصر • وهى على الرغم مما فيها قوية فى روحها ، تمتاز بانفراج عنصر الحياة التى فيها واتساعها ، ولكن الحشد الكثير للوقائع والتفاصيل ، ثم الاقتصاد فى الوصف والتحليل للوقائع الرئيسية وللمواقف المهمة ، ألقى على جوها شيئا من الضعف والفكرة التى تمسك على يده القصة أسبابها متوافقة الأجزاء ، فيها تناظر وانسجام • فهذا منير حمدى شاب مصرى يستقبل الاسكندرية بعد غيبة سنتين فى فرنسا يدرس فيها الحقوق فلا ترى وصفا للمشهد العام للاسكندرية من البحر ولا تحليلا مسهبا للمشاعر التى استولت على نفس الشاب ، وانما تجد الكاتب يطوى الموقف بسرعة معتنيا بوصف تفاصيل لم تكن لازمة ليدنيك أخيرا من خاتمة المشهد المؤلم ، وهو لقاء منير حمدى لوالده بعد غيبته ، وهو على سرير الاحتضار ، ويصبح الفتى بعد وفاة والده موضع العناية والرعاية من عمه الذى يحب أن يظهر لـه عنايته ورعايته بأن يشجعه على المضى فى دراسته حتى يستطيع أن يتزوج ابنته سنية ، ويعلن منير الخبر لبعض معارفه ، فتنتهى الى سمع سنية التى تثور لأنه لم يحدث أن أخذ رأيها فى مسألة زواجها منه • غير أنها تظهر بعد ذلك تحفظا واقتصادا معه ، والفتى فى تقلب من الحال تتنازعه اغراء الفتيات وقلبه متفتح لاغرائهن وفى يوم

---

* الرسالة : ٣ يونيو ١٩٤٠ ، ص ٩٥٥ وما يلى •

ومنير بصحبة « سنية » ابنه عمه فى مرقص ، يحدث أن يتوعك مزاجهـــا وتصاب بدوار ، فيخرج مندفعا ليجلب لهـا قرص « اسبرين » من صيدلية قريبة ، ولكنه لا يحس بنفسه الا وهو فى مفترق الطرق حيث سيارات تمـــر وعربات تجرى وترام قادم ، فيجرى ويغيب على الدنيا ، ويصحو ليجد نفسه فى المستشفى وسنية الى جواره • ويشعر بألم فى طرف قدمه اليمنى فيلقى نظرة فلا يجد سوى قدم واحدة ، أما الأخرى فقد بترت • وتتغير العلاقة بين سنية ومنير ، فسنية ترى أنها مسؤولة عما أصاب ابن عمها منير ، ويزيح منها احساس العطف والحدب كبرياءها فتنكشف لها ما تكنه له من حـب فى أعماقها • غير أن منير يحمل هذا الحب على شفقتها عليه فلا يشجعها فى حبها له ويميل عنها ، وان كان فى صميمه يميل اليها • وهكذا يتغير الموقف فى القصة • وفى هذا التغيير الذى أحدثه الكاتب ما يدل على براعة فنية غير أن منير تحت تأثير كبريائه يحاول أن ينسى سنية • وينساها بالانغمـار فى شخصية وجيدة التى تحدب عليه وتعطف • ويسافر منير مع وجيدة الى باريس ليكمل علومه ، وهنا يعقد عليها زواجه تحت تأثير ثورة من ثـورات كبريائه أمام حب سنية له التى كتبت اليه تشكو تباريح غارمها له • والقصة فى جزئها الأخير تفقد اتزانها وتناظرها الفكرى ، اذ تزيح وجيدة شخصية سنية من جو القصة وتحتلها ، ولو كان الكاتب اتخذ من وجيدة شخصية عارضـــة تجىء لتحدث التوازن بين منير وسنية ، حيث ينزاح عن منير كبريائه وعن سنية شعورها بالمسؤولية فيما أصابه ، ويبدو حبهما لبعض خالصاً ، فان القصة كانت تتخذ وصفا أدق للكمال ، ومن هنا يمكن اعتبار استهلال القصة أبرع ما فيها من جهة الفكرة المتسقة المسيطرة عليها •

وفى القصة مفارقات عجيبة ، فبينما تجد أن شخصيتى منير وســـنية متميزتان، تجد شخصية وجيدة ، عادية ، رغم ما حاول الكاتب أن يبسطه عليها من الابهام • وهى برغم عادية شخصيتها ترتبط بشخص منير المتميز الذى المؤلف مع الفكرة الرومانتيكية حيث الخروج على القواعـد الكلاسـيكية فى ينفصل عن شخصية سنية المتميزة • ولا شك أن هذه المفارقة نتيجة ميل

القصة . كما وأنه من الملاحظ على شخصية منير اضطرابها وضعفها ، فهو لا يقدر على اثارة حب المرأة له الا عن طريق اثارة شفقتها عليه ، وهو فى الوقت نفسه ثائر لكبريائه ، وفى هذا الاضطراب تقوم شخصيته التى تخلق أعمال القصة بالتداخل مع الشخوص التى تقابله . غير أن الكاتب تمكن من ايجاد الموازنة بين شخصية منير وشخصية وجيدة بتداخل سنية بخطاب ترسله الى منير تبثه حبها له . فتثور كبرياؤه بالزواج من وجيدة . وفى ظله ما يجد راحته النفسية حيث حاجته للمرأة ، لم تكن لزوجته فحسب ، تشغل منه مكان النصف المكمل ، بل كانت حاجته للمرأة كزوجة وأم تشغل منه مركز الأنثى من الرجل ، لا مركز الأم من وليدها حيث تحدب عليه . ووجيدة بشخصيتها فيها ما يشبع هذه النواحى من نفس الفتى ، وفى هذا سر تغلب دورها فى القصة على دورسنية .

أما المميزات الفنية فى القصة فتظهر فى قوة السرد ، وسرعة الحركة ، والحشد للحوادث والوقائع ، وهذا يعطى القصة ما فيها من حياة ، غير أنها حياة عادية لا تميز فيها - وشرط من شروط القصة التميز - ولعل البساطة فى حياتها تعود الى أن الكاتب يأخذ الأمور بالهوادة والملاينة ، ويتبسط مع الحوادث برفق وبطء ، مقيدا بالواقع المبذول للحس . ومن هنا فقصته نموذج طيب لما تكون عليه القصة المصرية الأصيلة . وهى من هنا تحمل أذهاننا الى جو أقاصيص محمود تيمور . هذا والكاتب على جانب من الاقتدار فى رسم شخوص قصة من حركاتها وسكناتها . وهو يكتفى بتعريف الشخص بمميزاته الداخلية دون أن يحاول تكملتها بتكوينه الخارجى . وهذا يرجع لضعف الأصل التصويرى عنده . وهو بدوره عائد لبساطة الخيال .

والبساطة والسهولة هى أبرز ما يميز أسلوب القصة ، وان كان للكاتب بعد ذلك قدرة على مسك أجزاء القصة وربطها ببعض وسلسلة حوادثها بحيث يتوالد بعضها من البعض ، غير أنها قدرة لا تتعدى محاكاة الواقع . ولعل هذا نقطة من نقط الضعيف فيها اذا أردنا البروز والتميز القصصى ، وسبب من أسباب نجاحها اذا وقفنا عند حد الواقع واعتبرنا القصة محاكاة للواقع

المجهول للشخص . وهنا موضع الافتراق فى النظر لهذه القصة من ناحية فنيتها . ويستحسن أن يتلو القارئ فصلا فيما كتبه الناقد الأديب صديق شيبوب (البصير ١٩ أبريل سنة ١٩٤٠) ، فهو فصل انتقادى جدير بالعناية ، وهو يكمل ما جاء فى كلامنا عن هذه القصة من آراء ومطالعات .

اسماعيل أحمد أدهم

القسم الخامس

٥ ــ مراسلات اسماعيل أدهم وأدباء العصر

« نمــاذج »

ARRISSALAH
Revue Hebdomadaire Littéraire
Scientifique et Artistique

32, Rue [illegible], Caire - Egypte
Tel 42390

الرسالة
مجلة أسبوعية للآداب والعلوم والفنون
الإدارة: شارع [illegible] رقم ٣٢ القاهرة
تليفون رقم ٤٢٣٩٠

[illegible]

سيدي الأستاذ الكبير إسماعيل أدهم

[illegible]

[illegible]

حضرة الفاضل الدكتور إسماعيل أدهم

تحية وسلاما

أشكرك على [illegible]

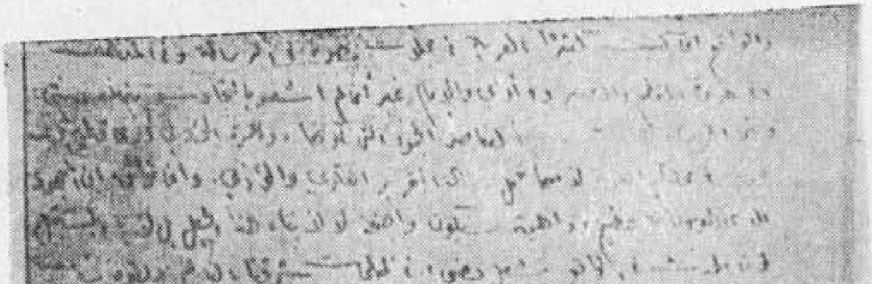
[illegible]

[illegible]   ٢٦/٤/٦

« صورة زنكوغرافية لرسالتين من الاستاذ أحمد حسن الزيات
والدكتور أحمد أمين للدكتور اسماعيل أدهم »



الدكتور اسماعيل أدهم
وهو فى فجر شبابه



نموذج من خط الدكتور ادهم

حضرة الأستاذ الكريم

السلام عليكم

قرأت ما نشرتم [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] السلام عليكم [illegible]

٢٩ [illegible]

٢ ـ استفتاء « الحديث » *

١ ـ كيف نعمل على احياء ثقافتنا العربية القديمة ؟

٢ ـ ما هى المؤلفات العربية التى نحتاجها فى نهضتنا الفكرية وهل يغنى تلخيصها عن ترجمتها ؟

الشرق العربى اليوم بين تيارين قويين : بين الرجوع الى القديم والتمسك بخصائصه وعنعناته وبين الأخذ بالحضارة لغربية . والأدب وهو رسالة الحياة ـ يلعب دوره فى مثل هذه التيارات . لذلك رأينا أن نستفتى طائفة من رجال الفكر حول بعث ثقافتنا القديمة والأخذ من ثقافة هذا العصر لأننا نعقد أن فى تزاوج الثقافتين مجالا واسعا للسير بنهضتنا الى الامام . وقد تكرم بالاجابة على هذا الاستفتاء طائفة من أدبائنا الموهوبين فلهم الشكر .

و « الحديث » تغتنم هذه الفرصة لتطلب الى كل أديب عربى أن يدلى برأيه فى الاستفتائين أو فى أحدهما والتعليق على هذه الردود اذا رأى فيها ما يخالف نزعته ورأيه على أن يكون ذلك ضمن دائرة من أدب المناظرة الذى يدنينا من الحقية ولا يقلب الموضوع الى المهاترة الى هى داء الأدب العربى فى المساجلات .

المحرر **

رد الأستاذ توفيق الحكيم :

تسألنى كيف نعمل على احياء ثقافتنا العربية القديمة . وهل ماتت هذه الثقافة حتى نطلب احياءها . ان الثقافات والحضارات لا تموت ولكنها تهضم فى ثقافات أخرى وحضارت أخرى فالثقافة الغربية القديمة كالثقافة الاغريقية

---

* مجلة الحديث : كانون الثانى ١٩٣٨ ، ص ١٦ وما يلى .

** محرر مجلة الحديث .

القديمة قد امتصتها واحتوتها الحضارة الأوروبية القائمة ضمن الذى امتصت وهضمت . فمادة الثقافة لا تنعدم ولكنها تتحول الى ثقافة جديدة وتدخل فى تركيب حضارة جديدة . فالقول باحياء الثقافة العربية القديمة أو الثقافة الاغريقية القديمة قول لا أستطيع أن أفهم له معنى . فالحضارات انما تقوم على الحضارات . وهيكل الحضارة القائمة انما ينهض على طبقات متعددة من حضارات سابقة . فلو فرضنا المستحيل واردنا ان ننزل طبقات ونرجع الى ثقافة قديمة بعينها نحالتها وكميتها الغابرة ، فماذا نجد فيها غير شىء أولى الى جانب ثقافة العصر الحاضر . أما اذا كان المقصود من كلمة الاحياء لا احياء الثقافة القديمة بعينها وحالتها وكميتها انما المقصود احياء المجد الغابر والمكانة والازدهار الذى الفت الأنظار الى الثقافة العربية القديمة فى عصرها فهذا شىء آخر وهذا أمر ممكن لو اننا عملنا واجتهدنا فى سبيل احداث نهضة ثقافية يشعر بهزتها العالم المتحضر . ووسائلنا فى هذا هضم كل ثقافة موجودة قديمة أو حديثة واخراج ثقافة جديدة تنم عن روحنا وشخصيتنا الشرقية وتستطيع أن تقف جنبا الى جنب مع الثقافتين العظيمتين الحاضرتين اللاتينية والانجلوساكسونية .

* * *

وسؤالك الثانى : فى طيه الوسيلة الفعالة لتوليد ثقافتنا الشرقية الجديدة فان الطريق الذى اتبعته كل حضارة من الحضارات المعروفة أعنى به : « القيام بحركة ترجمة واسعة النطاق ، ولا يغنى التلخيص عن الترجمة . فنحن بازاء نهضة فكرية يجب ان تشيد على دعائم قوية وكما ان عصر النهضة الذى تلا القرون الوسطى فى أوروبا قام على حركة ترجمة المؤلفات الاغريقية وكما أن نهضة الثقافة العربية فى عصورها الزاهرة قامت على حركة ترجمة المؤلفات الهندية والفارسية والاغريقية كذلك نهضة الثقافة العربية الشرقية الحديثة يجب أن تقوم على ترجمة أمهات المؤلفات الأوروبية المعتمدة فى الفروع المختلفة . وهذه المؤلفات من السهل معرفتها . فما من أمة متحضرة وما من لغة حية الا اتحدث فى كتب خالدة معينة بالذات لابد أن تعرف فى لغتها وفى كل لغة حية . ففى فرع الأدب مثلا لا نجد اليوم لغة حية ولا أمة متحضرة

لم تنقل الى لغتها كل أعمال « هوميروس » و « سوفوكل » و « شكسبير » و « موليير » و « جوته » الخ وفى الفلسفة والعلوم والفنون أسماء كهذه يضيق بى المقـــام عن تعدادها هنا . هى على كل حال معروفة لكل مثقف . ولكن المهم هو اجماع الرأى فى الشرق العربى الحديث على القيام بحركة ترجمة عظيمة واسعة ... ولننفق فى ذا السبيل الأموال فان ربحنا سيكون عظيما وسنشترى بهذا حياة لغتنا العربية وسنضع بهذا كل أساس نهضتنا الفكرية التى قد يسجلها التاريخ كنهضة للفكر الشرقى لا تقل فى أهميتها عن نهضة الفكر العربى التى ختمت القرون الوسطى .

توفيق الحكيم

رد الأستاذ أمين الريحانى

١ ــ كيف نعمل على احياء ثقافتنا العربية القديمة ؟

الثقافة ، بتاريخها وعواملها الحية المثمرة ، موكلة فى كل أمة متمدنة بأبنائها المثقفين الغيورين ، وبما ينشئون لحفظها وتعزيزها ونشرهـــا من المعاهد والجمعيات ، وبما تقوم به الحكومة عونا لهذه الجمعيات والمعـــاهد ، وتعميما لفوائدها .

فالأمة العربية اليوم فى يقظة عامة ولكنها لا تزال مشتتة الكلمة ، مقتطعة الأوصال ، مختلفة الأهداف والآمال . وما يؤسس فيها من معاهد وجمعيات لاحياء ثقافتها القديمة ــ والأصح أن يقال لاحياء الصالح لهذا الزمـــان من ثقافتها القديمة ــ لا تدوم . ولا تعم فوائدها أن لم تعضدها الحكومات العربية وتمهد لها سبل النشر والدعاية .

انى أرتأى اذن أن يعقد مؤتمر ثقافى عربى عام ، فى مصر أو فى لبنان ، تبحث فيه الثقافات العربية القديمة ، العلمية والعملية والأخلاقية ، ويقرر ما ينبغى أن تقوم به كل حكومة عربية من الأعمال لاحياء الصالح منها لزماننا وينبغى أن يكون برنامج العمل واحدا فى كل الأقطار وكل الحكومات العربية ، والا فالفوضى القائمة اليوم تستمر وتزداد ، ولا تفلح الى جانبها الأعمال الفردية والاقليمية مهما عظم شأنها .

٢ ـ ما هى المؤلفات الغربية التى نحتاجها فى نهضتنا الفكرية ، وهل يغنى تلخيصها عن ترجمتها .

لس من رأيى ، ونحن فى يقظتنا القومية ، وتجديد ثقافتنا العربية ، أن نهتم كثيرا بانتاج الأمم الغربية الأدبى وخصوصا ما كان منه فى هذا الزمان . فهو على الاجمال اما رجعى واما محض مادى . وفيه الكثير مما هو ناشىء عن الأمراض الجسدية والأخلاقية (Pathological) وفيه القليل مما هو عالمى انسانى سليم . ولكنه فى كل حال يبلبل الأفكار ، ويحل من العزائم ، ويثير النعرات والشهوات الشخصية والوطنية . واننا فى رجوعنا حتى الى الصالح السليم منه لا نستفيد كثيرا فى نهضتنا الفكرية بل أقول أننا نتضرر اذ نتعود الاتكال فى التفكير على غيرنا . وفى أدبنا العربى الجديد والمجدد كثيرا من هذا الاتكال ونتائجه. فيجب أن نقف عند هذا الحد . ويجب أن نتكل على أنفسنا ، وعلى ينبوع الذكاء فى ارثنا الأدبى .

فالفكر العربى يحتاج الى التمرين على التدقيق والتماسك فى التفكير . أما المادة لانماء قوى التفكير فهى متوفرة فى علوم هذا الزمان ، وفى روح التمدن الحديث الذى تمثله هذه العلوم وتغربله ، وتنير شيئا من مستقبله .

ان الانتاج العلمى الغربى هو جوهرى ، هو ضرورى . هو فى رأس ما يحتاج اليه من الغرب ، وان علمــاء الغــرب الأوروبيين والأميريكيين هم المبرزون فى العلوم الطبيعية والوضعية والتقنية والميكانيكية ، هــذه الحقيقة ظاهرة لا مرية فيها . ويجب أن تكون محترمة عندنا ومستثمرة . فلا تفلح أمة من أمم الشرق اذا كانت لا تقتبس من أنوار علمــاء الغــرب ، وتشــجع المشتغلين بالعلوم من أبنائها على الاقتداء بهم ، والأخذ عنهم ، والمشاركة لهم فى توسيع نطاق الفكر البشرى نظرا وعملا .

أما الكتب التى نحتاج اليها مترجمه أو ملخصه ، فهى كثيرة . وتحضير لائحة بها يستوجب من الوقت ما لا يتسع الآن . فاذا عقد المؤتمر الذى ذكرت فى جوابى على السؤال الأول فهذه من أعماله ، وعليه الاتكال .

أمين الريحانى

رد الأستاذ اسماعيل احمد أدهم

حضرة ..... الأستاذ سامى الكيالى .

أما وقد شرفتنى بتوجيه أسئلة الاستفتاء الذى وجهتموها الى أكابر كتاب العربية . فالواقع أنى أخالف وضع السؤال الأول من الاستفتاء ، لأن نصه : كيف نعمل على احياء ثقافتنا العربية القديمة ؟ يحمل الذهن الى أن هنالك ثقافة عربية ، والواقع غير ذلك فهنالك ثقافة اسلامية يعبر عنها تجاوزا بالثقافة العربية ، ولقد اشترك فى اقامة بناء هذه الثقافة الفارسى قبل العربى والرومى قبل ابن الصحراء ، ولم تكن محور هذه الثقافة خصائص العنصر العربى الا فى الشرق العربى ، انما كانت خاصتها الاساسية ومحورها « المدنية الاسلامية » التى ينزل منها الاسلام منزلة المدار من حجر الرحى ، وان كان الاسلام فى حد ذاته كون قرارته ما أنصب فى تضاعيفه من مظاهر الحياة العقلية والشعورية والاجتماعية عند العرب ، فذلك يرجع لكون الاسلام خرج من فلوات شبه جزيرة العرب ، والاسلام كعقيدة دينية فى الجماعات ليس أكثر من مظهر اجتماعى يرجع لعوامل ومؤثرات طبيعية واجتماعية تضمنها المحيط الذى نشأ فيه ، اذن فالخصائص التى حملها الاسلام فى طياته لاشك أنها عربية غير أنها تكيفت فى ايران بخصائص العنصر الفارسى وكذلك فى التركستان بخصائص العنصر التورانى . وخصائص الثقافة الاسلامية ليس فيها ما يشجع على احيائها من جديد ، لان **خصائص كل ثقافة لا يمكن تخليصها عن العوامل التى كونتها ، وهذه العوامل تؤثر على مجرى الثقافة ، وعلى تمادى الزمن ، تجعل له روح ثابتة تميزه عن غيره من الثقافات . ودراسة هذه الروح الثابتة التى تظهر فى جميع مظاهر الثقافة خاصة اياه بصورة معينة فى حياة الشعب المعاشية ومزودة العنصر المنسوب اليه بصفات عقلية وادبية معينة ، لاغنية للباحث عنه . لأن الثقافة مفهومهايتبع وجود الجماعة الانسانيةويتاثر بالعوامل والمؤثرات التىتكيفتتبعا لها الجماعة الانسانية ، وينعكس على محيط الجماعة بخصائص مستمدة من غرائز العنصر وطبيعة الجماعة** * .

---

* تمييز الكلمات من عندى .

المحـــرر

وفى ضوء هذه الفكرة الأساسية سنرى قرارة الثقافة الاسلامية الغيب ، وهذا يرجع لأسباب استوفيت بحثها فى كثير من دراساتى ، فى مقدمتى لدراسة شعر الدكتور أبو شادى الذى أخرجته بالانجليزية وفى الفصول الأولى من بحثى عن الزهاوى الشاعر وفى مناظرتى مع الأستاذ فيلكس فارس عن مصر والثقافة الأوروبية المنشورة فى المجلة الجديدة عدد شهر مايو سنة ١٩٣٧ م فلتراجع هنالك ، غير ان الذى يعنينا هنا قوله ان هذه الثقافة لا يمكن لابن القرن العشرين أن يحيا بها ويعيش بمنطقها ، اذن فأحياء الثقافة الاسلامية ، التى توارثها الشرق العربى عن ماضيه لايراد به ايجاد مركز الجذب للماضى يقف أمام « مركز الجذب العام العالمى » فى عصرنا وهو « ثقافة الغرب » والا كان ذلك معناه العمل على تأخير ارتقاء الشرق ، لان الثقافة الاسلامية أن كان يربط الشرق العربى بها الماضى الذى خرجت به ، فالحاضر وحده يحبو المنطق الغربى والثقافة الغربية كل الأهمية بحكم كوننا نعيش فى عصر عرف الحياة على منطق هذه الثقافة .

فاذا صح هذا ، ولا أخاله الا صحيحا ، فيكون الوضع الطبيعى والمراد من احياء الثقافة العربية القديمة اظهار تراث الاسلام الثقافى وايجاد أساس قوى لا يتزلزل تقيم عليه دويلات الشرق العربى وامارته أساس مستقبلها ، وذلك لا يكون الا بتخصيص نفر من أبناء العربية على دراسة نواحى الثقافة الاسلامية ونشر المكتبات الاسلامية واظهار تراث المسلمين الثقافى الذى يكون لبنة أساسية فى تاريخ الثقـــافة الانســـانية . ولا مانع عندى من أن تقوم الجامعات العربية فى بغداد ودمشق وكلية الاميريكـــان فى بيروت والجـــامعة الأزهرية بنصيبها فى هذا عامدة لنشر المؤلفات العربية التى نسج عليها يد النسيان خيوطه وتخصيص بعض كراسيها لدراسة الثقافة الاسلامية . غير أن هذا الاهتمام يجب الا ينسينا ما هم أهم منه ، وهو الحاضر وحده ، لان الانسان ان كان يعيش فى الحاضر بخيالات لغته وذكريات ماضيه الا أنه بحكم أنه يعيش فى الحاضر يجب أن ينزل على أوضاع الحاضر لان الحاضر وحده يحوى — بذور المستقبل والأمة التى تصرف النظر عن حاضرها الى ماضيها أمة حكم عليها بالذلة والانحطاط ، وكان ذلك دليل نضوب معين حيويتها ، والأمة التى يهملها شأن المستقبل تنظر للحاضر باعتبار أنه مفتاح المستقبل ،

والنظر للحاضر يتلخص فى تثبيت العقلية الغربيــة والمنطق الأوروبى بين ظهرانى أبناء الشرق العربى ، ومن وسائل هذا التثبيت نقل المؤلفات الغربية الى العربية . وتكوين مدارس فكرية تدافع عن فكرة معينة فى العلم أو الأدب أو الفلسفة ، ولا يغنى تلخيص المؤلفات الأوروبية عن ترجمتها ، فان الشرق العربى فى الخمسين سنة الأخيرة لم تخرج ما نقل اليها عن نتف عن مذاهب بعض المشهورين من مفكرى الغرب وهذه الحالة أدت بالشرق العربى الى أسوأ حال . ومن بين المفكرين المصريين الرجال النابغة اسماعيل مظهر عرف هذا الداء فصوره فى أدق صورة فى مقدمة كتابه القيم « ملقى السبيل فى مذهب النشؤ والارتقاء » عام ١٩٢٥ ، وحمل هذه الحالة الفوضى الضاربة أطنا بها فى الشرق العربى . فليس لى الا أن أحيل القارىء الى مبحثه ليقع على أصل الداء وماهية الدواء الذى ينحصر فى ترجمة المؤلفات الغربية . ومقالى عن الأستاذ اسماعيل مظهر المنشور فى هذا العدد من « الحديث » يحوى الخطوط الأساسية عن الفكرة فلا داعى لتكرارها . أما المؤلفات التى تحتاجها النهضة الفكرية ، فالواقع أن العربية تحتاج الى كتب المراجع والمظان الأصلية فى العلوم والفنون والآداب ، تحتاج الى مالا يقل عن خمسة آلاف كتاب يترجم اليها عن اللغات الأوروبية ترجمة دقيقة ، فالنهضة التى قامت فى تاريخ الفكر الاسلامى تطلبتنقل تراث اليونان الفكرى الىالعربية ، واليوم والشرق العربى على أبواب نهضة جديدة فله ان يعمد لنقل تراث اليونــــان الفكرى من جديد وتراث الرومان الثقافى فضلا عن ثقافة الغرب فى خمسة قرون متوالية أسلمت الى القرن العشرين نتاج الانسانية خلال خمسة وعشرين قرنا من الزمان . ولست أعين مؤلفا دون آخر وانما أعين حاجة كلية الى نقل التراث الانسانى الى العربية ، وليكن لابناء الشرق العربى فى النهضة الكمالية فى تركيا أسوة ، فهى لم تقم الا على أكتاف نفر نقلوا قبيل الحرب وخلالها وأبان نشأة الجمهورية آلاف المؤلفات الى التركية وها هى النهضة الكمالية تسير بخطى سريعة نحو الكمال ، فاذا أراد الشرق العربى أن تكون له نهضة أساسية فليس له الا طريقين :

الأول : تثبيت منطق الحياة الغربية بين ظهرانى أبناء الشرق .

الثانى : نقل المظان الأصلية والمراجع فى العلوم والفنون والأداب نقلا أمينا الى العربية والطريق بينة مرسومة ممهدة السبيل وليس على المفكرين من أبناء الشرق العربى الا أن يخطوا خطواتهم فى هذا السبيل ٠

وأخيرا أنى أعتذر للاديب الفاضل صاحب « الحديث » على افاضتى فى الكلام ، فالواقع أن استفتاء « الحديث » حمل ذهنى الى أشياء لم أجد بدا من الكلام عنها لتعلقها بموضوع الاستفتاء والسلام ٠

اسماعيل أحمد أدهم

رد الأستاذ محمد فريد أبو حديد

(١) يلوح لى أننا قد قطعنا شوطا بعيدا فى سبيل أحياء ثقافتنا العربية القديمة وأنه ليلوح لى كذلك أن تلك الثقافة لم تمت فى وقت من الأوقات بل كانت الى حد بعيد أساس كل تفكيرنا معاشر أبناء العروبة فى كل العصور ٠ والكنوز الأدبية القديمة التى خلفتها مدنية العرب كانت ولا تزال أول ما يعنى به المتكلمون بالعربية ٠ وأرى أن الحركة الحديثة فى احياء المؤلفات التى انقطع تداولها حركة قوية لا تحتاج الى تفكير جديد فى طرق تقويتها ٠

واعتقد ان العروبة اليوم فى حاجة الى النظر الى الحياة الحاضرة والبحث فى مناحيها بالعين والعقل وتناولها بالتفكير والتأليف ، فأنا أخالف من يرى أننا بعد فى دور احياء القديم وأرى أننا قد اخترنا تلك المرحلة وأصبحنا فى حاجة الى النظر المستقل الجديد والانشاء لذى يناسب الحياة فى عصرنا الحديث ٠

(٢) وأما المؤلفات الغربية التى نحتاج لها فلا يمكن حصرها ٠ وذلك لأن توثق العلاقة بين الشرق والغرب فى هذه الأيام يجعل من الضرورى أن نحاول نقل كل ما ينتجه العقل الغربى من المؤلفات العالية والأدبية والفنية ومن المباحث والآراء وهذا النقل لا يدل على نقص فى حركتنا بل هو دليل على قوة

الحياة ، فالدول الأوربية ينقل بعضها عن بعض ما يستجد من المؤلفات القيمة فلا نكاد نرى مؤلفا فى لغة بغير أن نرى مترجمات له فى سائر اللغات .

وأما التلخيص فأظنه لا يجدى . بل أرى أن التلخيص يمسخ المؤلف سواء فى ذلك تلخيص مؤلفات الغرب وتلخيص المؤلفات العربية القديمة .

محمد فريد أبو حديد

رد الدكتور زكى مبارك

حضرة الصديق العزيز الأستاذ سامى الكيالى

سألتمونى عما أرى فى احياء الأدب القديم وما أرى فى نقل المؤلفات الأوربية الى اللغة العربية ، وهاتان مشكلتان حار فى حلمها كثير من المفكرين ، وانما وقعت تلك الحيرة لأنه لابد للباحث من الرجوع الى مصادر الأدب القديم ومراجع العلم الحديث .

ويؤلمنى أن أصرح بأن العزائم تراخت فى هــذه الأيام عن أحياء الأدب القديم ، ويكفى أن تذكروا ما صنعت مطبعة بولاق بالقاهرة لتعرفوا انه لم يتفق لأية هيئة علمية أو أدبية أن تصنع ما صنعت تلك المطبعة فى بضـــع سنين ، ومن المحزن أن المؤلفين فى تاريخ الأدب للمدارس الثانوية يسكتون عن تاريخ تلك المطبعة وتراجم مصححيها سكوتا تامـــا ، ولو وفقهم الله الى الحديث عنها لرجونا أن يخلق الشوق الى احياء الأدب القديم فى بعض النفوس

وما رأيك اذا حدثتك أن الجيل الذى سلف قام بأعباء ستعجز عنهـــا سائر الأجيال ، ان لم يرفع الغبار عن بعض ما نعرف من القلوب ؟ لقد قـــام ذلك الجيل بطبع تاج العروس ، فهل ينتظر ان يطبع ذلك المعجم المعجز مرة ثانية ؟ لقد قام الجيل السالف بطبع شرح « الاحياء » فهل يخطر ببالك أن ذلك الشرح سيطبع مرة ثانية ؟ هيهات هيهات .

ان معجم « لسان العرب » ، وهو أعظم معجم عرفته اللغة العربية .

طبعه فيما سلف رجل ثم كان جزاؤه ان يموت تحت اثقال الديون ، فهل فى ادباء هذا العصر من فكر فى كتابة فصل ممتع ، او قصة شائقة ، عن حياة ذلك الشـــهيد ؟

وشرح ابن ابى الحديد على نهج البلاغة الذى نشرته مكتبة الحلبى فيما سلف ، وكتاب « الأم » الذى الفه البويطى ونسب خطاء الى الشافعى ونشره الحسينى ، وكتاب المخصص لابن سيده ، اترى تلك المؤلفات تنشر مرة ثانية على أيدى هذا الجيل الكسلان ؟!

هناك فكرة ترمى الى ان يقوم المجمع اللغوى فى مصر باحياء الأدب القديم ، وهذه الفكرة لها خصوم ولها أنصار ، فان انتصرت يوما فسيحيا الأمل فى بعث الأدب ، أما الجهود الحاضرة ، جهود الأدباء الذين ينشرون ما يقدرون على نشره من قديم المؤلفات ، فهى جهود مشكورة ولكنها لن تصل بنا الى ما نريد . وحسبك ان تذكر أن أدباء هذه الأيام لا ينشرون من المؤلفات القديمة الا ما يعرفون انه قريب من أذهان المتأدبين لتعرف أن هذا النوع من النشر سيقف عند الكتب التى تكثر فيها الأشعار والأسمار والأحاديث ، ثم يعجز عن طبع الكتب العلمية التى لا تجد جمهورا كبيرا من القراء .

وقد جربت هذا بنفسى فأحييت كتاب زهـر الآداب وأحييت « الرسالة العذراء » ، أما زهر الآداب فقد راج وطبع مرتين ، وأما الرسالة العذراء فلا تزال نسخها مكدسة فى بيتى ولا أعرف أين أصرفها ، لأنها تبحث مسألة أدبية دقيقة لا يهتم بها غير الخواص ، والخواص فى الأمم العربية لا يحيا بهم كتاب ، لأنهم يدعون الاحاطة بكل شىء وأكثرهم يضن على نفسه بكتاب ثمنه خمسة قروش !

وما جربته بنفسى جربه أكثر المعاصرين ، فهم يقفون فيما ينشرون عند الكتب التى يفهمها الجمهور ، ويحجمون عن نشر الكتب التى تنفع الخواص .

وهل هناك اعجب من قصة السيد رشيد رضا مع كتاب دلائل الاعجاز ؟ لقد حدثنا فى مقدمة الطبعة الثانية انه لولا عناية وزارة المعارف لظلت الطبعة

الأولى مهجورة لا تعرف غير الصناديق ، وكذلك كان حال كتــاب « أسرار البلاغة » الذى لم تنفذ طبعته الأولى ، مع أنه نشر منذ ثلاثين عاما أو تزيد . .
فيا صاحب مجلة الحديث تذكر أن الأدب القديم لن يظفر بالحياة الا أن وجدت له هيئة حكومية تسترخص فى سبيله الألوف من الدنانير ، وتفرضـــه على الطلبة ، والأساتذة أيضا ، الى أن يخلق الذوق الأدبى الذى يحبب الى الأفراد قيمة التضحية فى هذا السبيل .

* * *

وأما نقل المؤلفات الأوروبية الى اللغة العربية فلى فى شأنه اقتراح قديم أخذت به وزارة المعارف المصرية فى عهد الوزير الأسبق محمد حلمى عيسى باشا والفت لجنة لتنفيذه ، ثم سكتت عنه بعد أن فارقها ذلك الوزير ، وخلاصة ما اقترحته على الوزارة أن تفرض على كل طالب من أعضاء البعثات أن يترجم الى اللغة العربية كتابين من أمهات الكتب فى العلم الذى يخصص فيه ، ثم لا تعد بعثته قد تمت الا بعد أن يؤدى هذا الواجب ، أى لا يمنح ترقية أو علاوة بعد عودته الا بعد أن يتضح انه نقل الى أمته شيئا من العلم بترجمة كتابين عظيمين .

وكان من فروع هذا الاقتراح أن تقوم الوزارة بطبع تلك المترجمات ثم توزعها على المدرسين والموظفين والمتأدبين بثمن مقبول ، وكان من رأيى أن تخصم الحكومة من كل موظف عشرة قروش فى كل شهر ، ثم تعطيه فى مقابل ذلك نحو عشرة كتب فى كل عام وبذلك تفرض الثقافة العلمية على جمهور الموظفين ، ثم تنتقل العدوى العلمية الى أبنائهم واخواتهم ومن يتصلون بهم من الشباب والكهول .

ولا أزال أعتقد أن هذا الاقتراح سهل التنفيذ ، فهل يمكن بعثه مرة ثانية بفضل نشرة على صفحات الحديث ؟

أرجو أن راقكم هذا الرأى أن تكتبوا فى تاييده مرة أو مرتين ، فان الذكرى تنفع المؤمنين والسلام .

بغــــداد

زكى مبـــارك

رد الدكتور حسين فوزى

لى فى الثقافة العربية القديمة رأى خاص لا أشك فى أنه يصطدم بعواطف قراء « الحديث » على اختلاف أوطانهم . ومع أننى مصرى صميم فانى موقن بأن الغالبية العظمى من المصريين تشارك العالم العربى فى استنكار رأيى . بل ربما كانوا أكثر المتكلمين بالعربية غضبا منه . لذا أرجو أن لا يعتبرنى قراء هذه المجلة الا معبرا عن رأيى الفردى الخاص فى « احياء الثقافة العربية القديمة » .

ماتت الثقافة العربية عقب القرون الوسطى وذهب غبارها مع الثقافات الأخرى التى عرفتها أوروبا فيما بين انحلال الامبراطورية الرومانية وعهد الرينسانس . ولا قيمة للثقافة العربية عندى أكثر من أنها لعبت دور انتقال فى العصور الوسطى فكانت مستودعا لبض مظاهر تفكير اليونان فيما قبل عصر احياء العلوم . وهو دور ايجابى جليل يمكن أن يضاف اليه الدور السلبى الذى لعبه العثمانيون حينما قضوا على حضارة بيزنطية فخرج علماوها ونشروا فى أوروبا وكانوا نواة من نوى عصر الاحياء .

واذا ثبت تاريخيا حرق مكتبة الاسكندرية على أيدى العرب فان هؤلاء الناس قد ارتكبوا أكبر جريمة ثقافية عرفها التاريخ . وتحملوا بذلك وزرا لا تقاس الى جانبه أوزان التيوتون والمغول والتتار والهولاك ومن اليهم ممن كانوا يدرسون الحضارات فى تقدمهم الذريع . فاذا التمسنا لهؤلاء العذر من جلفنتهم وجهالتهم فأى عذر نلتمس للغزاة العرب كل ما أرجوه — حبا فى اللغة العربية وأهلها — أن يثبت براءة أجدادهم من جريمة حرق .

مكتبة الاسكندرية (١) .

واذا كان المستعربون اليوم يهمهم امر الثقافة القديمة فهذا شأنهم ، لهم أن يحيوا من مواتها ما أرادوا ، اما انا فلا اقيم لها وزنا اكثر من انها حلقة اتصال بسيطة بين اليونان وعصر الرينسانس . ولقد انطفأ كما ينطفىء السراج نضب زيته واحترقت ذبالته . بل وانكسر اناؤه . فلا فائدة ولا أمل من احيائها . بل واعتقد أنه من خير جميع الأمم التى تتكلم العربية أن تنصرف عن خيالها بشأن هذه الثقافة فلا تضيع وقتها فى نبش قبور لن تجد فيها حتى ولا عظاما متماسكة . « كانت ترابا وهى الى التراب تعود » .

على أن هذا لا ينفى المحافظة على التراث الفنى للثقافة العربية من آثار بنائية . ودراسة تلك الآثار وفهم مركزها ضمن الآثار الفنية فى العالم . كما لا يمنع من الاستقصاء والبحث عن بواقى الثقافة الغربية بواسطة الاخصائيين فى تاريخ الفلسفة والعمارة والحفر والنقش الى ما هنالك من مظاهر تلك الثقافة الفانية . لا لاحيائها ، بل للاحتفاظ بها كمتحف يضم آثار الماضى ويساعد على تفهم خطوات الانسانية منذ وجد الانسان على الأرض .

هذا ما أراه خاصا بالثقافة العربية فى مجموعها . ولكن استثنى منها مظهرا واحدا أدعو للعناية به عناية كبرى بحكم إنه الظهر الوحيد الذى لم يمت منها . ذلك هو اللغة العربية . وما دمنا نتكلمها ونكتب بها فأن واجبنا الاحاطة بكل آثارها منذ أقدم العصور حتى اليوم . هذا لا نعده أحياء فاللغة العربية حية لم تمت ، لا بفضل « الثقافة العربية » ذاتها ، بل بفضل الشعوب التى خضعت للعرب فأهملت لغاتها واتخذت عنها لغة الدخلاء الغزاة بديلا .

---

(١) لقد نشر « مكتب بالنشر العربى » فى دمشق رسالة مطولة حول نفى هذه التهمة عن العرب وعززها بأدلة تاريخية وسننشر هذه الرسالة فى عدد قادم .

« الحديث »

ولكنى هنا أود أن أقيم حدا فاصلا بين اللغة كمظهر للتعبير . وبين ما تعبر عنه هذه اللغة ذاتها ، فمع أن دراسة لغتنا يقتضى فهم كل الأحوال التى عبرت فيها تلك اللغة عن مشاعر أو أنواع من التفكير فانه من العبث أن نأخذ عن هذه الأحوال ما لا فائدة منه فى ثقافتنا الحاضرة . فلست أفهم معنى او ارى فائدة أو أنتظر تجديدا لأدبنا او فننا او علومنا اليوم من محاولة احياء ادب اختص بأنواع من الخيال والاحساس والتفكير أبعد ما تكون عن أحساساتنا وخيالنا وتفكيرنا لا فى القرن العشرين فحسب بل فى بلادنا المتباينة اخلاقا وعادات وطبيعة . او محاولة احياء فلسفة هى فى مجموعها تعليقات سطحية على فلسفة اليونان ، أو علوم هى خليط من الملاحظة الناقصة والتهريف والنقل عما كان معروفا للعلماء اليونانيين .

فكتب الجغرافيا والطب والكيمياء والفلك التى تكون كنزا هاما من كنوز الثقافة العربية يجب أن تهمنا اليوم لا من ناحية « محتوياتها » بل من ناحية ادارة التعبير فيها . وهى فى هذا تصل بكل ما كتب فى اللغة العربية من شعر ونثر فى انها اداتنا اليوم للتبحر فى اللغة و « اللغة » وحدها .

وعلى هذا اختتم جوابى عن السؤال الأول من الاستفتاء بالمجمل الآتى :

الثقافة هى الصيغة التفكيرية (اى المظهر المكتوب والمبنى والمنحوت والمنقوش) للحضارة والثقافة الحية تعنى أن أهلها يعيشون حضارتها . والحضارة العربية القديمة قد راحت بلا رجعة . فلم يبق لثقافتها الا قيمة الأثر فى المتحف مما عدا لغة هذه الثقافة فهى ذات حيوية رائعة بدليل ملابستها لتطور جميع الشعوب التى تتكلمها .

فجوابنا عن احياء الثقافة العربية مجتمعة : لا أحياء لميت .

وجوابنا عن احياء اللغة العربية : لا احياء لحى . انما تكتسب اللغة العربية قوة وجدة ومرونة كلما استطعنا فهم أصولها ومراجعها وتطور حياتها ، وحاضرها ، وما يؤثر به الماضى والحاضر على مستقبلها .

لذا ارى أن يريح العالم العربى نفسه ويريحنا من فكرة احياء الثقافة

العربية القديمة . وان يركز اهتمامه فى دراسة اللغة العربية فى جميع مظاهر التعبير (الأدبى والفنى والعلمى) .

— ٢ —

اننى أشكر « الحديث » على هذا الشطر الثانى من الاستفتاء . فهو يتيح لى الفرصة أن أبدى رأيا اختلجت به نفسى طويلا . وكان لسؤال « الحديث » اثر العدسة تجمع الأشعة فى بؤرة . اذ سمح لأشتات أفكارى أن تجتمع وتتجسم ، ولست أخاف القائمة الطويلة التى تملأ صفحات كثيرة من هذه المجلة لو أننى أردت أن أسرد أسماء المؤلفات التى نحتاجها فى نهضتنا الفكرية . ولكننى لن أفعل بالنظرة الاجمالية .

عشت فى أوروبا وعاشرت أهلها زمنا جعلنى الاحظ ظاهرة تشترك فيها جميع الدول الكبرى . تلك الظاهرة هى أن الأمم الحية تهتم أولا وآخرا بآدابها الخاصة ، فتفرض دراستها بتفصيل يكاد يضيق به ذرع طلبتها .ولكنه تفصيل لا مناص منه اذا نظرنا الى الكم الوفير من مبحث رجال الديانة والأدب.

ثم رأيت أنها تهتم بعد لغتها الخاصة بدراسة اللغتين اليونانية واللاتينية وأدابهما بغير قليل من التفصيل .

وهى بين هذا وذاك معناة بتدريس لغة أو لغتين من اللغات الحية . تطلع طلابها على أعلام المؤلفين فى تلك اللغة .

فاذا وجهنا النظر الى ينابيع الثقافة العامة : الصحف والمجلات وبيوت النشر ، وجدنا فى كل أمة اهتماما كبيرا بأعلام الأدب الأجنبى تخصيصا والعالمى اجمالا . فهناك « متاع عام » تملكه كل أمة من هذه الأمم فى لغتها يحتوى على نتاج القرائح البشرية فى الشرق والغرب وهناك أسماء هى ملك للعالم اجمع أمثال تولستون ودستويفسكى وجوته وموليير وشكسبير ودانتى وسرفانتس وفى عصرنا: توماس مان والداس هكسلى وبروست وستكليرلويس وبيرانديللو ولورانس واناتول فرانس وروماں رولان ودوهامل وأندريه جيد . وهذه أسماء ترد على قلمى دون تمييز أو تفكير أو تعيين . وهى تحتل

ان يضاف اليها اضعاف أضعافها فما هو موقفنا من الأمم الكبرى الآن ؟ وماذا ينبغى أن يكون عليه منها ؟

أما فيما يختص بلغتنا فنحن نجهل الأدب العربى . ودراستنا له لا تتعدى القشور التى تسمح للرجل أن يؤدى وظيفته الاجتمـاعية فى بلاد تتكـلم العربية . والسبب فى هذا أننا اكتفينا بما جاء عن اللغة العربية فى « الثقـافة العربية » . أى أننا نعتمد فى دراستنا للغتنا وآدابها على عصارة تفكير رجال اللغة العربية حتى القرن الرابع عشر والخامس عشر ! تعوزنا الدراسات الحديثة . وقد بدأناها بفضل تتلمذ رجال اللغة العربية اليوم على ... المستشرقين ! وبفضل حصولهم على قسط من ثقافة الغرب . ولكننا لم نوجد بعد دراسة عربية حديثة للغة العربية وآدابها فيما عدا الأقل من القليل . واكتفى بهذا لأنه خارج عن موضوع الاستفتاء .

أما دراسة اللغة اليونانية واللغة اللاتينية فـأن الكثير منـا — بل اغلبنا — يعتقد أن اهتمام الغرب بهاتين اللغتين يرجع الى أنهما « لغتـا الأصل » . واذا كان هذا صحيحا الى حد ما فانه لا يعبر الا عن جزء من الحقيقة . فمهما قيل فى الأصل اللاتينى للغات الفرنسية والأسبانية والايطالية والرومانية فأن اختلاف هذه اللغات اليوم عن اللاتينية هو أعظم من اختـلاف لغاتنا العامية عن اللغة العربية . ثم ما القول فى السكسونية والسلافية ؟ وأى علاقة بين اللغة اليونانية واللغات الاسكندنافية ؟ أو حتى الفرنسية والانجليزية ؟

هذا الخطأ الشائع عندنا يجب أن يزول . فأن من آثاره أن نعادل بين تعلم الغربى المثقف لليونانية واللاتينية وبين تعلم أهل الضاد للغة العربية وليس ثمة صلة بين هذا وذاك .

انما يتعلم الغربى اللغات القديمة وآدابهـا لأن حضـارته اليوم — وهى المظهر الحى لثقافته — تقوم على حضارة اليونان والرومان ، وطريقة

تفكيره وتمحيصه للأشياء والمعانى يعود الفضل فيه للمعلم الأول : اليونان ، والمنظم الأول : روما .

ومهما قيل فى الثقافة العربية فاننا اليوم — كما كنا بالأمس — سكان شواطىء البحر الأبيض المتوسط.ونحن الآشوريين الفنيقيين والمصريين والمغاربة البربر أنشأنا وانتفعنا ، وأثرنا وتأثرنا بحضارة حوض البحر الأبيض . ولم يفصلنا عنها الا حادث تاريخى هو غزو سكان صحراء العرب لنا . ولم يقض علينا القضاء المبرم الا حادث تاريخى آخر هو وقوعنا تحت نير اللعنة العثمانية .

فاذا أردنا اليوم — وقد أردنا أن نحتل مركزا محترما بين الأمم ، فان علينا لا أن نتجه كما فعلنا الى أوروبا الحديثة فحسب بل يجب أن نعود — كبلاد الغرب — الى أصول حضارة البحر الأبيض المتوسط بدراسة اليونانية واللاتينية وآدابهما . ولربما قامت صعوبات مادية تحول بيننا وبين هـذه الدراسة فلا أقل من أن نطلع على الأدب والفلسفة اليونانية واللاتينية مترجمة الى اللغة العربية ترجمة رسمية دقيقة ، والى أن نؤدى هذه الترجمة فلا اقل من أن نتعرف اليها عن طريق الترجمات الغربية .

فهذا المبدأ يكفينى مؤونة سرد أسماء مفكرى وكتاب وشعراء اليونان والرومان وأنا قائل بترجمة مؤلفاتهم دون استثناء . بل ودراسـة لغتهم ما أمكنت الدراسة .

بقى الشطر الأخير الخاص بدراسات الناس وعنايتهم فى أوروبا بأتقان لغة أجنبية على الأقل . وترجمة نتاج الفكر العالمى الى لغتهم .

أما اللغات الأجنبية فلا شك أننا فى البلاد المتكلمة بالعربية عنينا عناية جدية بتعلم لغة واحدة وأكثر من اللغات الحية . ونحن نعد فى هـذا من أحسن الأمم تعلما وتعلقا باللغات الحية ، لا تبعا لميزات خاصة فينا وانمـا بحكم اضطرارنا الى هذا التعليم . فنحن لا نعتقد أن يستطيع الرجل اتيان عمل نافع فى حياة الأمة دون اتقانه لغة أجنبية واحدة أو اثنتين على الأقل .

وكل رجائى فى هذا السبيل أن تزداد عنايتنا باللغات الأجنبية . وأن لا نكتفى بقشورها بل أن نفرض على الطلبة دراسة آدابها دراسة مستفيضة .

أما فيما يختص بالكنز الذهنى المشاع بين الأمم المتحضرة . وهو الذى يرمى اليه السؤال الثانى من الاستفتاء . فلا شك أن الصحافة العربية والكتاب قد أدوا فى هذا السبيل خدمات لم تقدر بعد التقدير الكافى . وها نحن أولاء منذ نهضة اللغة العربية فى أواخر القرن الماضى نطلع على كثير من أعمال الترجمة، تشهد لكتابنا بأنهم قاموا فى حدود ممكناتهم بقسط كبير مما عليهم نحو ثقافتنا العصرية ونحو تجديد اللغة العربية بترجمة المؤلفات الخالدة فى اللغات الأخرى . واذا لم يكن هنا محل سرد لأعمالهم فلا أقل من أن ننوه معجبين بواحد منهم كممثل لتلك الحركة المباركة . ذلكم هو سليمان البستانى مترجم الالياذة . وهذا التخصيص لم نلجأ اليه عفواً وانما نحن نضربه مثلا لأعلى صفات الأمانة العلمية والأدبية فى الرجال ولأن سليمان البستانى لم يكتف بالترجمة والتعليق المستنير بل هو قد ساعدنا بمقدمته الرائعة على تفهم ملحمة هوميروس بنوع خاص والأدب والحياة اليونانية بنوع عام .

ومقدمة « الألياذة » هذه بالذات تنتقل بنا الى ختام الاستفتاء . وهو « هل يغنى تلخيص المؤلفات العربية عن ترجمتها ؟ » .

والجواب بالنفى البات . فالتلخيص لا يمكن أن يغنى عن الترجمة والترجمة الأمينة دون اختصار أو اقتضاب . وليس معنى هذا اننا نحكم على التلخيص بالاعدام . فالواقع أننا نعتبره من قبيل التقدمة النافعة لتفهم المؤلفات العالمية . بل نحن نراه ضروريا ضرورة الدليل المكتوب للسائحين عن البلاد التى يزورونها . وكما أن الدليل لا يمكن أن يغنى وحده عن فهم مقابر صقارة وكنوز الفاتيكان أو البيناكوتيك ، فان التلخيص لا قيمة له دون الاطلاع على الكتاب بذاته .

ومع ان اعمال الترجمة مشاع بين الكتاب لا سلطان عليها .. الا أن بعض الأمثلة التى وقعت بين أيدينا من التراجم العربية لكتاب الغرب تجعلنا نبدى

رغبة خاصة وهى أن تعنى الحكومات بتوجيه وتشجيع الترجمة الأمينة ، وأن يقسوا النقـــاد على المترجمين الخـــونة » ! traduttore traditore
ويحذروا القراء من ترجماتهم . وبذلك نضمن السير فى طريق سوى نحـــو اكتساب اعلام الثقافة العالمية غير مشوهة فى لغتنا .

واخيرا لا يمكننا أن نهمل مشكلة ثقافية يتعين علينا معالجتها فى نفس الوقت وهى تشجيع القراءة . فأننى كمصرى جاب بعض الأقطار الأفريقية والأوروبية والآسيوية الاحظ مع شديد الأسف أن المصريين من اقل الشعوب قراءة فالناس هنا لا يقراون حتى المذكرات التي تعرض عليهم فى دواوينهم وانما يكتفون « بالتلخيص » ــ أيضا !! ــ الذى يقوم به صغار سكرتيريهم . واذا فكروا بالقراءة فى خارج عملهم فانما ينصرفون الى تلك المطبوعات السخيفة التافهة التى انتشرت بين ظهرانينا كأنها مكملة للأوبئة التى نزلت بمصر فى عهد فرعون موسى . ولكم أحزننى منظر كبار رجال القضاء والتشريع والتعليم والطب عندنا فى القطارات يتنقلون بين النوم ومطالعة الجرائد ــ ولا عيب فى هذين أصلا ــ وبين مطالعة روايات بوليسية ذات جلدات يقذى منظرهـــا العين بله النفس .

فليس يكفى اذن أن نرسم خطة للترجمة وننفذها وانما يجب فى نفس الوقت أن تشهر تشهيرا بأمثال هذا النوع من القراءات . وان نجعل مقالاتنا فى الصحف والمجلات ، ومن المقدمات والملخصات التى نكتبها للكتب الغربية المترجمة دعاية وأحسن وسيلة للأخذ بيد فريق المتعلمين وانصاف المتعلمين منا فى طريق الثقافة الصحيحة . *

« حسين فوزى »

---

* نشرت هذه الردود بحسب تاريخ ورودها .
« الحـــديث »

٤ ـ حول مقـال (خليل مطران) *

حضرة رئيس تحرير المقتطف .

قرأت مقالة الدكتور أدهم وأود أن لايفهم منها قارىء انى اوافقه على ما جاء فيها خاصا بى ومع احترامى للدكتور أبى شـادى أرجو ان لا يفهم قارىء أنى أوافقه على مذهبه فى التفكير أو على طريقه فى صناعة الشـــعر فـان الاختلاف بيننا أكثر من تفاؤل وتشاؤم ومذهب طبيعى وغير طبيعى . وقد نشرت قبل الآن ان الأستاذ العقاد عندما عرفته كان قد اطلع على الأدب العربى والأوربى وكان قد نظم أكثر الجزء الأول من ديوانه وان الأستاذ المازنى كان فى مدرسة المعلمين يدرس الأدب ولم أفده الا باهداء نسخة من ديوان الشريف الرضى اليه .

ومع اجلالى واعجابى بالأســـتاذ خليل بك مطران اقول انى لم اتأثر طريقته أكثر من تأثرى طريقة أى شاعر آخر من نوابغ الشعراء وأرانى مضطرا أن أنشر بعد الآن مقالا مطولا أصحح فيه كثيرا من الآراء التى ينشرها الدكتور أبو شادى وأصدقاؤه . هذا وأرجو من الدكتور أدهم ان يسمح لى بنشر هذا البيان الذى يخالف بعض ما جاء فى مقالته وله الشكر وتفضلوا بقبول عظيم الاحترام .

المخلص ــ عبد الرحمن شكرى

---

* المقتطف : ابريل ١٩٣٩ ، ص ٤٩٥ .

٥ ـ حول مقـال (خليل مطران) *

سيدى رئيس تحرير المقتطف :

اطلعت على التعليق الذى نشره الاستاذ عبد الرحمن شكرى على ما كتبه الدكتور أدهم خاصا به وبى . ولا أريد أن اخوض فى موضوعه بعد ان اعلنت فى سنة ١٩٣٧ اعتزالى الأدب العربى ، وعلى هذا فلا شأن لى بما يكتبه الدكتور أدهم وغيره من بحوث عن الأدب المعاصر ، ولا يعـد سكوتى عنها اقرارا لما فيها ، كما أنى لا أعرف أنى نشرت شيئا جديدا فى هذا الموضوع أو أن أحدا من أصـدقائى — على ما يقـول الأستاذ شـكرى — صنع ذلك .

وتفضلوا بقبول تحيتى واحترامى

الاسكندرية فى ٤ أبريل سنة ١٩٣٩ .

المخـلص

أحمد زكى ابو شادى

---

* المقتطف : مايو ١٩٣٩ ، ص ٦٣٤ .

٦ ـ حول رسائل الدكتور اسماعيل أدهم *

حضرة رئيس تحرير المقتطف :

بعد تقديم واجب التحية : قرأت فى العدد الأخير من المقتطف بحثا للدكتور اسماعيل احمد أدهم عن اتجاهات الشعر العصرى . وقد نسب الى الدكتور ادهم رايا قال انى حدثته به . وهذا الراى يتناول الأدب المصرى عامة وشعر مطران خاصة .

ولقد أفهم أن يروى عنى خبرا ولكن نقل الآراء فى هذا المعرض من الأمور غير المألوفة الا أن يكون الراى مدونا فى كتاب او مقتبسا من محاضرة أو غير ذلك مما يكون صاحبه قد هيأه للنشر .

وانه لمن المتعين عند رواية الأخبار فى كل حديث أن تكون مطابقة للواقع ولذلك يجوز نقلها فى كل حال . اما احاديث السمر التى لا يعرف المتحدثون فيها أن كلامهم سينشر فهى من أسرار المجالس ان كانت . على انى انما اتلطف بهذه المقدمة تحاشيا مع صريح التكذيب ومنعا للاحراج واعلن انى لا أرى الرأى الذى نسبه الى الدكتور وليس من حقه أن ينشره أن كنت حدثته به لأنى لا أعلمه يزورنى ليشرفنى بعقد حديث صحفى معى .

على أنى بعد ذلك لم احدثه بهذا الرأى وعليه منى أزكى التحيات وأطيب السلام .

عبد اللطيف النشار

---

* المقتطف : ديسمبر ١٩٣٩ ، ص ٥٥٩ .

حول مناظرة « مباحث عربية » *

روى الدكتور بشر فارس فى مقاله « حول مباحث عربية » المنشور فى مقتطف اغسطس ١٩٣٩ (صفحة ٣٥٦) أن الدكتور اسماعيل أحمد ادهم اخذ فكرة النقد الباطنى والخارجى عن الأستاذ صديق شيبوب . ثم تلقينا منه كتابا من الاسكندرية لخصناه فى قولنا ان ما اشار اليه ليس قرين الصواب لأن الدكتور أدهم كان أسبق الى الاشارة الى هذه المسألة من الأستاذ صديق وبعد ظهور مقتطف أغسطس كتب الأستاذ صديق فى « البصير » مصححا الرواية قال « حقيقة ما جرى ان لا الدكتور أدهم أخذ عنى ولا انا اخذت عنه . ومثل هذا النقد سهل يدور فى ذهن كل أديب مارس قليلا الكتابة باللغة العربية . وقد جرى أنى بينما كنت أطالع « مباحث عربية » تنبهت الى هذا المأخذ ثم جاءنى الدكتور أدهم زائرا وتحدثنا عنه فأشار فى معرض حديثه الى هذا النقد فأجبته انه جال فى خاطرى » فوجبت علينا الاشارة الى ذلك وضعا للحق فى نصابه .

* المقتطف : ديسمبر ١٩٣٩ ، ص ٥٥٩ .

٧ ـ مسألة فيها نظر *

للدكتور اسماعيل احمد ادهم رأى فى سياق دراسته لمطران نشر فى المقتطف يتصل بتأثير بعض الأدباء فى بعض ، وقد عقب عليه الأستاذ عبد الرحمن شكرى فى العدد الأخير منها ، فأرسل الدكتور أدهم الينا هذه الكلمة تعليقا على ذلك التعقيب ، والمسألة لا تصالها بتاريخ الأدب تحتاج الى تمحيص ودرس . *

حضرة الأستاذ صاحب الرسالة :

قرأت كلمة الأستاذ عبد الرحمن شكرى مدروجة بعدد المقتطف الذى صدر فى اول أبريل سنة ١٩٣٩ تعليقا على دراستى عن خليل مطران . وان ما أعلمه من تبحر الأستاذ الشاعر فى الأدب يسمح لى بأن اذكره بأن الناقد لا يأخذ برأى المنقود أخذا تاما ، وقد يخالفه فى نفس معتقده ولو مس شخصه ، وهذا غير خاف عن مثله . وبناء على ذلك فقد كتبت ما كتبت وقد خالفت فيمن خالفت الأساتذة طه حسين والزهاوى وأبو شادى وتوفيق الحكيم وغيرهم فى الدراسات التى كتبتها عنهم .

ويقينى المستخلص من مطالعاتى أن الأستاذ عبد الرحمن شكرى تأثر باتجاهات مطران تأثرا قويا . وللأستاذ شكرى أن يتبرأ من ذلك ، ولكن مثل هذا التبرأ لن يغير من استنتاجاتى شيئا لأنها تقومت بأســباب دقيقة أن لم أذكرها فى ختام دراستى عن مطران حين أعرض لأثر مطران الكبير فى الشعر العربى الحديث ، فان لها مكانها فى بعض الدراسات الآتية .

واكرر بهذه المناسبة تقديرى العميق لأدب الأستاذ شكرى وزميليه الفاضلين ، وليس لى أى غاية من دراساتى سوى التحقيق من سبل الدرس التحليلى حسب المقدمات التى تجمعت تحت يدى .

---

* الرسالة : ١١ ابريل ١٩٣٩ ، ص ٧٤٥ وما يلى .

أما اذا كان الأستاذ شكرى يرى نقصا فى هذه المقدمات فله أن يظهره ،
وعلى كل حال فأنا فى انتظار البيان الذى يعدنى بنشره والـــذى فيه بعض
ما يخالف ما جاء فى البحوث التى نشرتها الى اليوم من دراساتى عن مطران ..
والى أن ينشر بيانه فأنا على اعتقاد بصحة ما جاء فى سلسلة البحوث التى
نشرتها

اسماعيل أحمد أدهم

٨ ـ فى النقد الأدبى *

بشر فارس

يعنى الدكتور اسماعيل احمد أدهم بكتابة فصول فى الأدب العربى الحديث . فأخرج مبحثا فى الدكتور طه حسين بك وآخر فى الأستاذ توفيق الحكيم (فى مجلة الحديث الحلبية) وهو يواصل نشر مبحث فى الأستاذ خليل مطران فى مجلة المقتطف . ومزية كتابة الدكتور أدهم أنها منصرفة الى النقد القائم على الوجهة الموضوعية لا الذاتية ، كما نقول اليوم . والحق أن النقد عندنا أكثره مجرى على الطريقة التأثرية . وهكذا ترى الدكتور أدهم يميل مع ناقدين أو ثلاثة من أهل مصر ولبنان الى جمح الثائر impressionnisme وتحديده ومراقبته حتى تتغلب المعرفة على الاحساس . الا انى أرى فيما يكتب الدكتور أدهم موضعين للنظر : الأول اعتماده على الآراء القبلية a priori والمسلمات والمقبولات وترى ذلك فى الفصل الأول والثانى اللذين كتبهما فى خليل مطران ، مثل هذا الأسلوب أجنبى عن طريقة النقد الموضوعية ، لأن هذه الطريقة تذهب من الواقعات الى النظر ومن الخاص الى العام : فلا يتكلم الناقد مثلا على لون من الوان الشعر ليدل بعد ذلك على أن شاعرا من الشعراء ينظم على ذلك اللون ، بل يجرى على عكس ذلك . ومن هذا أيضا أن الدكتور أدهم يقرر القضية من باب الارتجال فيستخلص منها ما يستخلص : من ذلك قوله فى مطران (المقتطف يونيو ١٩٣٩ ص ٨٧) : « وقد خلص الخليل من هذه السنين (اى سنين الطفولة) بطبيعته الاجتماعية التى تميل الى خلق جملة صلة اجتماعية une somme de rapports sociaux مع الناس» . فانى لا أفهم هذا النحو من التفكير «الموضوعى» وكأنى بالدكتور أدهم اقتبس منى (أنظر « مباحث عربية » ص ٧٦) هذا التعبير : « جملة صلة اجتماعية » مع ما ينظر اليه باللغة الفرنسية ، من دون أن يحسن استعماله فى مجرى حديثه ، على ما يبدو .

---

* الرسالة : ١٢ يونية ١٩٣٩ ص ١١٧٦ .

وأما الموضع الثانى فاهمال الدكتور أدهم لاستقصاء المصادر . من ذلك مما فاته من مراجع فن توفيق الحكيم . فقد كان يحسن به أن يلتفت الى ما كتبه فى هذا الباب فى مجلة الشباب (٩ مارس سنة ١٩٣٦) ومجمله : ان كلام توفيق الحكيم فى مسرحياته الأولى على أن « الكائنات ظواهر لا حقائق » ، وما يترتب على ذلك من صراع بين الواقع والحلم ، وبين الزمان والتاريخ ، وبين الشهوة والرغبة ، انما هو أصلا لكاتب مسرحى فرنسى يدعى لينورمان H. R. Lenormand ، ومن تأليف هذا الرجل « انما الزمان حلم » (سنة ١٩١٩) و « آكل الأحلام » (سنة ١٩٢٢) و « الرجل وأشباحه » (سنة ١٩٢٤) . ثم ان فى قصص توفيق الحكيم مظهرا آخر مستمدا من الأول وبيانه : أن الانسان يسيره ما لا يعرفه وما لا يقدر على مقاومته . وهذا الرأى الآخر يرجع الى كاتب بلجيكى يدعى موريس ميترلنك (والى ايبسن Ibsen قبله) . بقى أن الأستاذ توفيق الحكيم ينحو نحو ميترلنك فى انشاء ما يقال له فى فن المسرح « الجو » ، وجو القصة المسرحية قائم على بث الأنوار ، وتوزيع الأثاث واجلاس الممثلين ، الى غير ذلك . وجو المسرحية عند الحكيم كجو المسرحية عند ميترلنك من حيث الميل الى بسط الابهام على المناظر واثارة الأوهام فى نفس الناظر .

وليس معنى هذا أن توفيق الحكيم لم يأت بشىء من عنده . فقد كتبت قبل اليوم أنه « يحكم سرد الرواية ويحكم الجوار ويحكم تهيئة البيئة،فهوصاحب فن حقا » ، وقد استشهد الدكتور أدهم فيما كتبه بهذه الجملة (ص ٣٥٧)

وبعد ، فانى أدعو من يعنى بالفصل الذى كتبه أدهم فى الحكيم — وهو فصل حقيق بالعناية — أن يرجع الى نقد الأستاذ صديق شيبوب لذلك الفصل فى صحيفة البصير (١٢ مايو ١٩٣٩) ، فانه جم الفائدة .

بشر فارس

٩ ـ فى النقد الأدبى *

حضرة الأستاذ الفاضل محرر « الرسالة » :

تحية وسلاما . وبعد . فقد قرأت فى العدد ٣١٠ من « الرسالة » الغراء ما كتبه الدكتور بشر فارس عن الفصول التى أكتبها عن الأدب العربى الحديث ، فحمدت له غايته من النقد . غير أننى لاحظت بعض أشياء على قوله :

١ ـ ان كتاباتى وان كانت منصرفة الى النقد القائم على الوجهة الموضوعية ـ كما لاحظ الدكتور بشر فارس فى كلمة فى « الرسالة » ـ والأستاذ صديق شيبوب فى مقاله فى البصير (١٢ مايو سنة ١٩٣٩) ، والأستاذ خليل شيبوب فى مقاله فى « الأهرام » : (٢٩ مايو سنة ١٩٣٩) ـ الا أن منحى الموضوعية فيها مستنزل من الطريقة : « التركيبية ، التحليلية » التى تذهب من النظر الى الواقعات عينا ، ومن الواقعات الى النظر عينا آخر ، والتى هى نتيجة ثقافتنا الرياضية .

٢ ـ ان هذه الطريقة من صميم الأساليب العلمية ، والطرائق الموضوعية ، لأن الطريقة العلمية تذهب : اما من النظر الى الواقعات واما من الواقعات الى النظر . والمذهب الأول أكثر ما يتظاهر فى الأساليب الخاضعة للنهج الرياضى بعكس المذهب الثانى ، فان أساليبه أكثر ما تتمثل فى منهج البحث الاجتماعى .

٣ ـ ان الدكتور بشر فارس وثقافته اجتماعية صرفة قد نظر الى بحثى من الطرائق الاجتماعية التى اتصل بها ـ أثناء تلقيه العلم فى السربون ـ فدارت عقليته منها ، وكان أقل ما يجب عليه أن يوسع نظرته وينظر الى منهجى فى البحث فى النطاق العام للأسلوب العلمى .

٤ ـ كان فى امكان الدكتور بشر فارس أن يتعرف الدافع الذى دفعنا

---

* الرسالة : ١٩ يونية ١٩٣٩ ، ص ١٢٢٤ .

فى دراستنا عن مطران الى الكتابة عن : « الشعر والشعراء » فى المبحث الأول ، وعن « الشعر العربى » فى المبحث الثانى . وذلـك لأنه ليس من المستطاع — ومطران رأس حركة جديدة فى الأدب العربى — فهم حقيقـة مذهبه ولتجاهلته دون مراجعة الشعر العربى وخصائصه حتى يمكن عن طريق المقابلة معرفة الأثر الذى استحدثه مطران فى الشعر العربى ومدى التجديد الذى قام به .

٥ — كان فى مستطاع الكاتب أن يستنبط من البحث الثالث والبحوث التالية له فى المقتطف خطتنا فى الدلالة على معنى شاعرية مطران من شعره ، تلك الخطة التى تقوم على ارجاء المقدمات — التى انتهت بنا الى الأحكام التى أصدرناها عن منحى الشاعرية عند الخليل — الى موضعها الطبيعى من الدراســة .

٦ — رأى الكاتب أننا استعرنا اصطلاح « خلق جملة صلات اجتماعية » من كتابه « مباحث عربية » والواقع عكس ذلك . فان هذا الاصطلاح قد دار على قلمنا من قبل صدور كتابه هذا : تجده فى دراستنا عن اسماعيل مظهر حين تكلمنا عن آرائه الاجتماعية (التقدمة العربية لدراستنا عن مظهر فى Z.R.G.J. م ٣٦ ص ٤١١) هذا فضلا عن أن هذا الاصطلاح من جملـة ما يجرى على أقلام كتـــاب عصرنا هذا ، واذن فـــلا يمكن القول بأنه من الاصطلاحات التى استحدثها الكاتب .

٧ — ارتأى الكاتب أن الجملة التى أوردنا فيها هذا الاصطلاح مرتجلة بحيث أنها لا تتسق ومنحى البحث الموضوعى الذى أخذنا أنفسنا بــه . والواقع عكس ما رأى . بيان ذلك أننا ارتأينا بحثنا المذكور أن المجتمع الشرقى — عادة — ينعزل أفراده بعضهم عن بعض بحيث ينقبض كل على نفسه . وقد كان ظهور خليل مطران بطبيعة مغايرة لطبيعة هذا المجتمع الذى نشأ فيه ما استوقف نظرنا . وقد رجعنا فى بحثنا بهذا الأصل الثابت من نفسيته الى طفولته التى ترك فيها حدا يتعامل مع أقرانه من الأطفال فخلص من ذلك بطبيعته الاجتماعية التى تجعله ينسحب على الجماعة ويشتبك مع

افرادها فى «جملة صلات اجتماعية » . وواضح اذن أن هذا من باب التحقيق لا الارتجال ، ومن ثم فاستعمالنا لهذا الاصطلاح استعمال له فى موضعه الطبيعى من الكلام لا فى موضع غير متسق مع مجرى الكلام كما رأى !

٨ ــ أخذ علينا الدكتور بشر فارس اهمالنا لاستقصاء المصادر فى دراستنا عن توفيق الحكيم ، ودليله على ذلك أننا لم نلتفت الى ما كتبه فى مجلة الشباب عن توفيق الحكيم كما ينجلى فى مسرحيته « أهل الكهف » واظن أن الدكتور بشر فارس لا ينكر علينا أننا أكثر الكاتبين فى العربية استقصاء للمصادر بدليل أن بحثنا عن توفيق الحكيم قد رجعنا فيه الى نيف ومائة مرجع . ويظهر هذا من مراجعة سريعة لبحثنا . أما عدم التفاتنا الى بعض ما كتبه المعاصرون عن آثار الحكيم فهذا يرجع الى انه ليس فى مستطاع كاتب بالعربية استقصاء كل ما يتصل بمادة معينة فى الأدب العربى الحديث . ولا وجه للاعتراض علينا بأن الباحثين الغربيين يظهر فى بحوثهم استقصاء تام لجميع ما كتب عن مادة موضوع بحثهم لأن هؤلاء يجدون من مهيئات البحث عندهم فى لغاتهم فهارس شاملة تجمع كل مايتصل بمادة معينة فيسهل من ذلك الاستقصاء عندهم .

٩ ــ أرجع الدكتور بشر فارس فى مقالة مجلة الشباب (٩ مارس سنة ١٩٣٦) فن توفيق الحكيم المسرحى فى آثاره الأولى الى فكرة الكاتب المسرحى H .R. Lenormand من حيث يتفق الكاتبان المسرحيان فى اعتبار الكائنات « ظواهر لا حقائق » والواقع أن الكاتبين فى هذه الفكرة متأثران بالنظرية الاعتبارية التى بثها فى مؤلفاته الرياضى الفرنسى الشهير هنرى بوانكاريه . وقد أشرت الى هذا الأصل بالنسبة لتوفيق الحكيم فى دراساتى عنه (ص ٦٩ من الطبعة الخاصة وص ٣٦١ من طبعة عدد مجلة الحديث) فلا معنى اذن لقول الدكتور بشر فارس من أن توفيق الحكيم تأثر بزميله الكاتب المسرحى الفرنسى خصوصا وأن توفيق الحكيم من الذين قرأوا هنرى بوانكاريه وتعمقوا فى دراسة آثاره (انظر قطعة برجنا العاجى لتوفيق الحكيم عدد ٢٤٥ ص ٤٠٤ ــ ١٤ مارس سنة ١٩٣٨ من مجلة الرسالة) .

١٠ ــ يقول الدكتور بشر فارس بأن الأصل فى مسرحيات توفيق الحكيم

اعتبار « الكائنات ظواهر لا حقائق » ويترتب على ذلك — عنده — صراع بين العقل والحلم ، وبين الزمان والتاريخ (؟! ...) وبين الشهوة والرغبة (؟! ...) فان صح معنا أن فكرة كون الكائنات ظواهر appearances لا حقائق realites تسوق الى فكرة الصراع بين الواقع fact والحلم dream فاننا لا نرى صلة بين هذا وما يحاول أن يظهره الكاتب من صراع بين الزمان والتاريخ ، وبين الشهوة والرغبة . ذلك لأننا نعرف أن التاريخ منبسط الزمان والشهوة متفرعة من الرغبة (قوة النزوع عند فلاسفة العرب) وليس فى هذا أى معنى يحتمل افادة الصراع .

١١ — يرى الدكتور بشر فارس أن جو المسرحية عند توفيق الحكيم متأثر بجو مسرحيات ماترلنك من حيث الميل الى بسط الابهام على المناظر واثارة الأوهام فى نفس الناظر . وهذا صحيح الى حد ، وقد أشرنا اليه ، ويمكن أن نزيد على ذلك فنقول بأن جو المسرحية عند توفيق الحكيم منبثق من طبيعته الفنية التى دارت حول الكتابات الرمزية نتيجة اعيائه عن معرفة حقيقة النفس ولوامعها وبوادرها والتى تأثرت بمبادىء علم النفس الحديث وعلى وجه خاص تجارب شاركو فى التنويم والابهام وريبو فى الأمراض العصبية ، وفرويد فى أحوال اللاواعية ، وبرجسون فى تقليب المنطوى فى النفس على الظاهر منها (ص ٦٩ من دراستنا من الطبعة الخاصة وص ٣٦١ من الطبعة العامة) .

وبعد فانى شاكر للدكتور بشر فارس عنايته بالاشارة الى دراستنا كما أنى شاكر له عنايته بالنقد . وهو أن أخطأ النظر فيما كتب فله حسن القصد والغرض .

اسماعيل أحمد ادهم

١٠ ـ بشر فارس ومصطلحاته *

صديقى بشر أديب جليل وبحاثة قدير فى الموضوعات التى يديرها سنين فى ذهنه ويستقصيها على وجوهها بالبحث والتمحيص .

على أن الدكتور بشر فارس بعد ذلك لا ينجح فى الكتابات الارتجالية ولا يصلح كاتبا ناقدا ولا يفلح فى أن يكون صاحب مطالعات ونظريات تفيد «البوادر واللوامع» التى تطوف بالنفس من حين الى حين . ولا أدل على ذلك مما تجده من التهافت فى الكتابات من المرتجلة التى يكتبها .

نقول هذا بمناسبة ما كتبه فى العدد الأخير من « الرسالة » تعليقا على ردى على نقده لدراستى عن « توفيق الحكيم » ، وانت اذ تقرأ كلمته هذه تجده قد انصرف عن الرد على الأشكالات التى اثرتها حول نقده والمآخذة الجمة التى أخذتها على كلمته الى بحث شكلى يدور حول افتراض اقتباسى لبعض المصطلحات الفنية التى يرى هو انه استحدثها فى اللغة العربية ، على أننى الاحظ على هذا الكلام الجديد الذى خرج به ناقدنا المفضال أشياء أجملها فيما يلى :

أولا ــ يعتقد صديقى بشر فارس وحده دون كل المشتغلين بصناعة القلم فى الشرق والغرب أن المصطلحات الفنية التى يضعها كاتب ملك لهذا الكاتب وحده .

ثانيا ــ هذا الاعتقاد الخاطىء الذى يدين به صاحبنا يتناقض مع الفكرة العلمية التى ترى أن قيمة المصطلحات الجديدة ليس فى وضعها وانما هو فى جريها على اقلام الكتاب . والدكتور بشر فارس واقع فى هذا التناقض حين يقول : « انى فرحت فرحا شديدا لما أصبته يستعمل فى مقاليه بعض تراكيب

---

* الرسالة : ٣ يوليو ١٩٣٩ ، ص ١٣٣٠ .

جرت على قلمى ... وما فرحى الا لأنى أرى تراكيب اجتهدت فى سياقتها تنطلق على الأقلام ، وكنت أخشى أن تموت يوم ولدت » .

ثالثا — اذا كان الدكتور بشر فارس يرى حياة المصطلحات فى جريها على الأقلام ، فهل هو يرى من المحتم أن يشير الكاتب فيما كتب الى مواضع الاصطلاحات التى استحدثها والتى أخذها عن غيره والتى دارت على الأقلام فجاءت على قلمه ؟ واذا كان لا يرى ذلك بدليل أن كثيرا من الاصطلاحات تجرى على قلمه وهى ليست له وهو لا يشير الى أصحابها فيما يكتب ، فما معنى ما كتبه فى نقده لكتابنا (بعدد الرسالة ٣١٠ ص ١١٧٦) من أن التعبير « جملة صلات اجتماعية » الذى جرى به قلمنا فى بحث لنا عن « خليل مطران » أصلا فى كتابه «مباحث عربية ؟» وما معنى ما كتبه فى العدد الماضى من الرسالة؟

رابعا — نسب الينا الدكتور بشر فارس أننا اقتبسنا تعبير « جملة صلات اجتماعية » منه وأننا لم نحسن استعماله فى مجرى حديثنا . وقد رددنا على الوجه الأول فقلنا ان هذا التعبير قد دار على قلمنا قبل صدور كتابه . ورددنا عليه فى الوجه الثانى من اعتراضه فبينا وجه اتساق التعبير وموضعه من الكلام .

خامسا — خرج الناقد فى رده بسؤال عجيب عما اذا كان ورد فى كلامنا فى المصدر الذى أشرنا اليه ، وهو مجلة المعهد الروسى للدراسات الاسلامية ، ما ينظر لتعبير « جملة صلات اجتماعية » فى الفرنسية ، وهذا تعنت لا معنى له خصوصا وان الجملة الفرنسية التى تنظر اليها العبارة العربية ليست من خلقه فقد تكرر ذكرها فى كتابات العالم الاجتماعى « دوركايم » ، وخصوصا فى مجموعة محاضراته عن علم الاجتماع فى السوربون (ص ١١ ، ١٣ ، ٢٤ ، ٢٦ مثلا) ومن الأعاجيب التى أتى بها الدكتور بشر فارس أنه ذهب يتحدث عن درايتنا بالفرنسية وهل هى تمكننا من الايمان بمثل هذا التعبير كأن اللغة الفرنسية وقف عليه ، وكأن محاضرات « دوركايم » لم يطالعها سواه من الذين لم يرحلوا الى باريس ، ولم يدرسوا فى السوربون !

سادسا : قال الدكتور بشر فارس أن عبارة : « توفيق الحكيم يحكم

سرد الرواية ويحكم الحوار ويحكم تهيئة البيئة ، فهو صاحب فن حقا » التى وردت فى موضعين من دراستنا عن « توفيق الحكيم » (ص ٣٤٧ من العدد ص ٣٦٨ س ١٩ — ٢١ من طبعة مجلة الحديث وص ٦٥ من العدد و ص ٧٦ س ١٩ — ٢١ من الطبعة الخاصة) مقتبسة منه . ولكن هل اقتبسناها منه ولم نشر الى مصدر الاقتباس ؟ هذا هو الموضوع فى الواقع . وانا اترك الرد على الدكتور بشر فارس فى هذه النقطة لنفسه ، فهو يقول فى نقده لدراستنا عن « توفيق الحكيم » فى الرسالة « عدد ٣١٠ ص ١١٧٥ س ٢٥ » بعد أن يذكر هذه الجملة وقد استشهد الدكتور أدهم بما كتبه بهذه الجملة ص ٣٥٧ » فما معنى الاستشهاد ؟ معناها أن العبارة أسندت الى الدكتور بشر فارس ، واذا فلا معنى لتعنت الدكتور بشر فارس واتهامنا بالاقتباس الذى يغفل الاستشهاد بالمصدر واثارة المظنة بكتاباتنا .

سابعا : ارتأى الدكتور بشر فارس أن عبارتنا التى جاءت فى الكلام عن الرمزية عند توفيق الحكيم (ص ٣٦١ من طبعة مجلة الحديث وص ١٩ من الطبعة الخاصة) ذات أصل من مسرحية « مفرق الطرق » ومن مقال له عن الرمزية فى الرسالة . وقد يكون هنا له بعض الحق — لا كله — فليس يبعد أن تكون عبارته عن الرمزية قد علقت بذهننا فجرت على قلمنا ونحن نعرض الفكرة الرمزية عند الأستاذ توفيق الحكيم وذلك بحكم قاعدة التداعى . وما يدل على صحة هذا التفسير ما يرى من التغيير والاستبدال فى بعض المصطلحات التى تضمنتها العبارة المذكورة ممايدل على التمثيل Assimilation من حيث ادارة العبارة فى ذهننا وتصحيح بعض المصطلحات فيها .

وانا اذ أختم هذه الكلمة لا يسعنى — وانا أرد الأشياء الى مواضعها — الا أن أذكر الدكتور بشر فارس بأننى حين أكتب بالعربية فأنا أكتب بلغة غير لغتى الأصلية ، ومن هنا بعض ما يجىء على قلمى من التعابير الخاصة لكتاب اليوم استدراكا للمعنى الذى فى ذهنى من تعابيرهم ، ولعل فى ذلك بعض ما راى وارتأى والسلام

اسماعيل احمد ادهم

١١ - حــول مناظرة وكتــاب *

بشر فارس *

شىء واحد لفت نظرى فيما كتبه — فى العدد الماضى من الرسالة — الأستاذ اسماعيل أحمد أدهم خريج جامعة موسكو لسنة ١٩٣٣ كما جــاء فى مجلة الحديث ، حلب ١٩٣٨ .

وأما الذى يكتنف ذلك الشىء من الكلام المرتجل ارتجالا فلا شأن لى به . وقد أخبرت القارىء من عددين ن قلمى لا يقوى على مجــاراة غيره فى ذلك الضرب من الكلام ، ولولا غضبى للعلم الحق وغيرتى على النقــد الصحيح ما كتبت هذا الفصل .

قال الأستاذ أدهم : « ان الجمــلة الفرنســية une somme de rapports sociaux التى تنظر اليها العبارة العربية ليست من خلقه « يعنينى » فقــد تكرر ذكرها فى كتابات العــالم الاجتمــاعى دوركايم Durkheim وخصوصا فى مجموعة محاضراته عن علم الاجتماع فى السوربون : ص ١١ ، ١٣ ، ٢٤ ، ٢٦ مثلا » .

بهذه العبارة يريد الدكتور أدهم أن يقيم البرهان على أن تلك الجملة لفرنسية التى « ليست من خلقى » قد وصلت الى عمله قبل قراءة كتابى « مباحث عربية » . وانى لأرى الأستاذ أدهم يتقول على : فانى لم أقل نط انى « خلقت » تلك الجملة الفرنسية ، اذ انى فى « مباحــث عربيــة » راجع ص ١٦) أضع الاصطلاحات العربيــة — من طريق المطالعــة أو لاجتهاد — ثم اثبت ازاءها ما ينظر اليها فى اللغات الافرنجية ، وذلك رغبــة

---

* الرسالة : ١٠ يوليو ١٩٣٩ ص ١٣٧٩ .

في اغناء لغتنا (وهل انا اغنى لغات الفرنجة ؟) . وعندى انه كان يغنى الأستاذ ادهم عن عبارته المذكورة أن يثبت لنا الجملة التى استعملها فى « مجلة المعهد الروسى للدراسات الاسلامية » — وذلك على وجهها — ولكنه لم يفعل بل لم يبعث الى بالمجلة كما رجوت منه . وكان بودى أن أرى كيف أستعمل المصطلح العربى الخاص بعلم الاجتماع دون غيره ، الموضوع فى كتابى وضعا فلسفيا .

ومن الظريف أن يذهب الأستاذ ادهم فى اقامة برهانه الى ما لا نرضاه له . فقد استشهد على وجه التخصيص بـ « مجموعة محاضرات دوركايم عن علم الاجتماع فى السوربون » ثم عين فقال : « ص ١١ ، ١٣ ، ٢٤ ، ٢٦٠ » ثم تلطف فقال : « مثلا » .

والذى فى الحقيقة أن دوركايم استعمل هذه الجملة غير مرة ، وكذلك تلامذته وتلامذة تلامذته ، وعلى الأستاذ أدهم التفتيش . غير أن دوركايم لم يستعمل هذه الجملة فى «مجموعة محاضراته عن علم الاجتاع فى السوربون»، وذلك بالرغم من الكلمة : « مثلا » التى جرت على قلم الأستاذ أدهم ، ما فيها من قوة الابهام .

انى لم اسمع قط بـ « مجموعة محاضرات دوركايم عن علم الاجتماع فى السوربون » ، مع أنى قرات كتب دوركايم — وهى غير كثيرة — راضيا أو كارها ، وانا أحصل علم الاجتماع على الوانه — فيما احصل من فنون الفلسفة — فى السوربون نفسها ، وذلك زهاء سبع سنين . وقد سألت اليوم زميلى فى التحصيل فى السوربون ، الصديق الدكتور على عبد الواحد وافى — مدرس علم الاجتماع بكلية الآداب لجامعة فؤاد الأول — هل يعرف تلك « المجموعة » ؟ فأخبرنى قال : « لا وجود لها » . أضف الى هذا أن بين يدى الآن كتابا فيه ثبت المؤلفات فى علم الاجتماع (ولا سيما التى تهم الطالب واى شىء يهم الطالب مثل المحاضرات ، بل محاضرات دوركايم وهو امام مدرسة علم الاجتماع الحديث فى فرنسة ؟) . وهذا الكتاب عنوانه : Le guide de l'Etudiant, en sociologie وليس فيه ذكر لتلك

« المجموعة » . واعلم أن هذا الكتاب مطبوع فى باريس ثمانى سنين بعد وفاة دوركايم فضلا عن أن احد صاحبيه من تلامذة دوركايم نفسه ، واسمه Bouglé فهو أعلم منا بما اخرج استاذه لطلاب علم الاجتماع هذا الا اذا خرجت تلك « المجموعة » فى موسكو حيث تلقى الأستاذ أدهم شتى العلوم . فرجائى منه اذن أن يعين لى « المجموعة » بحيث يثبت العنوان الفرنسى وتاريخ الطبع ومكانه . فانى جد حريص على أن اخبر أساتذتى وزملائى من علماء الاجتماع بوجود تلك « المجموعة » وما أظنهم الا ناشطين لها ، وما اخالها الا واقعة موقع الحدث .

* * *

ولعل تلك « المجموعة » — وكلها سر — موجودة على خلاف ما اقوله وما يقوله صديقى الدكتور على عبد الواحد وافى ، وعلى خلاف ماجاء فى الكتاب المتقدم ذكره . فتكون القصة أن الأستاذ ادهم لم يحسن نقل عنوان الكتاب من الفرنسية الى العربية ، وذلك لسببين :

أما الأول فلأن العربية ليست « لغته الأصلية » ، كما قال فى العدد السابق من الرسالة حين أخذ يعتذر الى من اقتباس تعبيرات لى (١) .

---

(١) ومن مقتبساته الأخيرة انه هجم على ما قاله الدكتور زكى مبارك فى الأستاذ أحمد أمين « الرسالة العدد ٣١٠ ص ١١٤٠ الفقرتان الاوليان » وصبه على ممسوخا فى فاتحة مقاله الأخير . وأسفى شديد انه خطأ المرمى اذ البصير بمواقع ألفاظ لغتنا اللطيفة يعلم أن الكتابة « المرتجلة » ليست موضع مدح ، وعلى ذلك فانى أشكر للأستاذ أدهم نفيه اياها عنى . ومثل هجوم الأستاذ أدهم على ما قاله الدكتور زكى مبارك فى الأستاذ أحمد أمين ثم صبه على كمثل هجومه على مذهبى فى مسرحيتى « مفرق الطريق » وصبه على مسرحيات الأستاذ توفيق الحكيم . ذلك اسلوب من النقد طريف ! ولعل سره عند الأستاذ أدهم ، فهو صاحب تحقيقات خاصة به : منها جزمه أن الأستاذ توفيق الحكيم ولد سنة ١٩٠٣ لا سنة ١٨٩٨ كما يقول الأستاذ الحكيم نفسه ويؤكد . الا أن الأستاذ أدهم يحتج بأن ما يقوله الأستاذ الحكيم ويؤكده « لا يتفق مع هيكل التحقيقات التى قام هو بها » (راجع هذه القصة النادرة فى مجلة الحديث سنة ١٩٣٩ ص ٣٣٢) .

وأما السبب الثانى فلأن علمه باللغة الفرنسية لا ييسر له مثل ذلك النقل . وقد ذكرت هنا وعللته مكرها ، لعددين مضيا ، فرد الأستاذ ادهم قال : « ان اللغة الفرنسية ليست وقفا على » .

معاذ الله ان يكون الفرنسية وقفا على غير انى ماذا أصنع وفى نقد الاستاذ أدهم لكتابى « مباحث عربية » ما يؤيد ما ذكرته من عددين ؟ ففى رأى الأستاذ ادهم « راجع الرسالة العدد ٣١١ ص ١٢٢٩ » ان استعمالى لفظ « السلوك » لأحد مشتقات المصدر الفرنسى (وهو moralité تارة ، ولفظ « الأخلاقيات » لمشتق آخر للمصدر نفسه (وهو morale بمعنى éthique) تارة أخرى مما « يوقع فى اللبس والاختلاط » . والواقع الذى أثبته على كره أن الأستاذ ادهم لم يدرك الفرق القائم بين اللفظين الفرنسيين : moralité و morale (راجع « مباحث عربية » ص ٣٦ ، ٥٦ خاصة) ، فالأول يدل على أعمال المرء من الناحية « الأخلاقية » والثانى يفيد « علم الأخلاق » وحسب الأستاذ ادهم أن يستفسر معجما فرنسيا للمدارس ذينك اللفظين .

ولك ان تقول : فاذا شق على الأستاذ أدهم أن يحسن النقل من الفرنسية الى العربية فكيف ارتجل مصدرا ارتجالا ثم استشهد به واثبت بضع صفحات « على جهة التمثيل » ؟

الحق انى أود أن أعجب عجبك ، ولكن ما قولك فى هذا الاختلاق :

قال الأستاذ أدهم فى نقده لكتاب « مباحث عربية » « الرسالة العدد ٣١١ ص ١٢٢٩) : « يعتبر الباحث (يعنينى) كلمة البصيرة مقابلا (كذا) intuition ص ٢٢٥٧ ، والغريب انى لم اثبت كلمة intuition ازاء كلمة البصيرة الواردة فى ص ٥٧ من كتابى ولا فى صفحة غيرها . فمن اين جاء الأستاذ ادهم بكلمة intuition وكيف جعلنى « أعتبر » ما يجهل هل انا « معتبره » ؟

ثم لم لا يرتجل الأستاذ ادهم المراجع ويبتدع المصادر ، وهو الذى استشهد بالاصحاح الرابع عشر من « سفر دانيال » من العهد القديم (الكتاب المقدس) ثم بالجزء الثالث من « الفهرست » لابن النديم ، يوم

نقد « مباحث عربية » (الرسالة العدد ٣١٢ ص ١٢٧٤ ثم ص ١٢٧٥) .
واليك بيان ذلك :

اولا — قال الأستاذ أدهم : « ومما يحسن بى الاشارة اليه أن كلمة المروءة وردت فى اللغة العبرية ، وهى من أخوات اللغات العربية نازعة فيها لمعنى السيادة (دانيال ١٤ — ١٩ ومراد فرج فى ملتقى اللغتين ج ١ ص ٨٩ — ٩١) »

والذى فى كتاب « ملتقى اللغتين : العبرية والعربية » للأستاذ مراد فرج : « مرا : فتح فكسر ممال ممدود بمعنى السيد وولى الأمر — دانيال ١٤ — ١٩ والأصل العبرى ١٦ » (يريد ، على أسلوب جمهور العلماء : الاصحاح ١٤ والآية ١٩ فى الأصل العربى والآية ١٦ فى الأصل العبرى) .

ومن المستحيل أن يكتب الأستاذ فرج : الاصحاح ١٤ (الرابع عشر) ، لأن « سفر دانيال » اثنا عشر اصحاحا فقط ! ومن هنا تبين لى أن الاصحاح ١٤ من غلطات الطبع . فسألت فى ذلك زميلى الدكتور كامل — مدرس اللغات السامية بكلية الآداب لجامعة فؤاد الأول فأخبرنى بعد المراجعة قال : « ان الصواب هنا الاصحاح ٤ (الرابع) والآية ١٦ و ٢١ »

وهكذا ترى كيف جاء الأستاذ أدهم ونقل ما فى كتاب الأستاذ فرج من غير تحقيق ولا روية . والظريف أنه استشهد بسفر دانيال أول ما استشهد اذ قال : « وكيف : دانيال ١٤ — ١٩ ومراد فرج فى ملتقى اللغتين ج ١ ص ٨٩ — ٩١ » كأنه أطلع على سفر دانيال قبل « ملتقى اللغتين » لفرج .

ثانيا — قال الأستاذ ادهم — عند الكلام على أنساب العرب — : « ولكنا على الرغم من ذلك ، نلاحظ جواز أن تكون القبيلة منشؤها اجتماع عدة بطون وافخاذ من قبائل مختلفة : ابن حزم نقلا عن الفهرست لابن النديم ح ٣ (كذا) ص ١٨٧ . والمراجع العربية تروى أن قبائل تنوخ وغسان والعتق تكونت من شتيت البطون التى تناثرت فى الصحراء من القبائل العربية

التى تفرقت بعد تركها مواطنها فى الجنوب : الفهرست ج ٣ (كذا)ص١٨٧
وكذلك لنا (يعنى كتابا له) : علم الأنساب العربية ص ١٣ — ١٤ » .

على هذا النحو ترى الجزء الثالث (؟) من « الفهرست » لابن النديم يثبت مرتين على سبيل المرجع . وليس للأستاذ ادهم أن يستنجد بغلط الطبع ، اذ فى كتابه الذى ذكره : « علم الأنساب العربية » : (مجلة الحديث حلب ١٩٣٨ ص ١٤) ما جاء فى نقده حرفا بحرف .

هذا والمعلوم أن « الفهرست » لابن النديم طبع مرتين :
مرة فى ليبتسج Leipzig سنة ١٨٧٢ ، ومرة فى مصر سنة ١٣٤٨ للهجرة . وفى كلتا المرتين خرج « الفهرست » فى جزء واحد . والذى حدث فى هذا الموطن أن الأستاذ ادهم اقتبس المرجع الى « الفهرست » من كتاب من الكتب الحديثة من غير أن يراجع المظنة ، دأبه مع « سفر دانيال » . ولو راجعها لعلم أن الكلام على الأنساب يقع فى « المقالة الثالثة » (« الفن الأول : فى أخبار الأخباريين والنسابين ... ») من كتاب الفهرست ، لا فى الجزء الثالث منه . ومن هنا يتبين انه ظن المقالة جزءا لحظة اقتبس المرجع . وأما الصفحة التى يعينها (ص ١٨٧) فلا أثر فيها لما يذكره . بل انى قرأت الفن الأول من « الجزء الثالث » كله (طبعة مصر ، وهكذا للأستاذ ادهم أن يقول أن حديثه فى طبعة ليبتسج !) ولم اعثر على حديث الأستاذ ادهم .

وأما قوله فى مرجعه : « ابن حزم نقلا عن الفهرست .... » فغاية الاشتباه . لأنه اذا قال ابن حزم من غير تعيين أراد صاحب « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » . وعليا فلنا أن نسأل الأستاذ ادهم أى كتاب لابن حزم يعنى ، ولابن حزم المولود سنة ٣٨٣ (أى ست سنوات بعد تصنيف الفهرست) ستة وثلاثون مؤلفا ؟ راجع : بروكلمن « تكملة تاريخ الآداب العربية » ليدن ١٩٣٧ جـ ١ ص ٦٩٤ — ٦٩٧ . ثم انى أعلم أن لابن حزم كتابا لا يزال مخطوطا ، عنوانه : « جمهرة النسب » ، وقد نشر جانبا منه Khuda Bukhsh فى كتابه :
Contributions to the History of islamic civilization
فهل يعنى الأستاذ ادهم فى مرجعه ذلك المخطوط ؟ واذن فأين اسم الكتاب وأين الصفحة ، كما يصنع الناقد الثبت والباحث الثقة ؟

وغاية القول هنا : اين الجزء الثالث من الفهرست ، أين النص المستشهد به فى ص ١٨٧ ، بل فى الفن الأول من المقالة الثالثة من الفهرست ؟ ثم من ابن حزم هذا ، وما كتابه ؟

* * *

انى والله ليحزننى أن أثبت كل ذلك ، وليزيدن فى حزنى أن الاستاذ ادهم حدثته نفسه بأن يكتب : « واظن أن الدكتور بشر فارس لا ينكر علينا اننا أكثر الكاتبين فى العربية استقصاء للمصادر » (الرسالة العدد ٣١١ ص ١٢٢٥) . فليطمئن الأستاذ الى انى لا انكر عليه ذلك ، وليطمئن ايضا الى أن « الكاتبين فى العربية » لن ينازعوه الغلبة فى استقصاء المصادر على طريقته . انما العلم دقة وامانة .....

واذا امتد الحديث الى استقصاء المصادر فما ضر الأستاذ ادهم لو راجع معجمات الفلسفة وكتبها حين تكلم على كلمة intuition فى نقده لمباحث عربية كما تقدم . فقد قال : « وهذا (أى : الانتقال دفعة واحدة من المبادىء الى النتائج) ما يفيده معنى لفظة intuition اصطلاحيا ولغويا كما يستفاد من مراجعة معاجم اللغة الفرنسية »

فهل يصاب المصطلح الفلسفى على وجهه التام والخاص جميعا فى « معاجم اللغة » ؟ انى هنا أرشد الأستاذ أدهم الى « المعجم الاصطلاحى والنقدى للفلسفة » للأستاذ Lalande (باريس ١٩٣٢) فثمة يدرى كيف يذهب الاصطلاح الفرنسى الى ابعد مما يظن . وله أن يقرأ ايضا — ليحكم معرفة المصطلح لهذا العهد مثلا — كتابين للفيلسوف برجسون Bergson وهما : Essai sur les données immédiates de la conscience و L'Evolution créatrice (الباب الثانى) ثم كتابا للعالم بوانكاريه عنوانه Science et Méthode (الفصل الأول من الباب الثالث) .

واذا أراد الأستاذ ادهم أن يعرف ما تحت مصطلح intuition قبل هذا العهد فعليه ببعض ما كتبه Descartes و Leibnitz و kant خاصة فى « نقد العقل الصرف » ثم شوبنهاور .

هذا من جهة المصطلحات الفلسفية ، واما من جهة المواضعات العربية فما ضر الأستاذ ادهم لو راجع معجمات اللغة ونظر فى دواوينها قبل أن يكتب فى نقد « مباحث عربية » (الرسالة ، العدد ٣١١ ص ١٢٢٩) : « ثم عندك قول الكاتب (يعنينى) ان للفظة الشرف مفادات متجاورة تارة ، متباينة اخرى » . ثم يزيد : « ففى هذا التعبير لفظة المتجاور تفيد افرنجيا معنى Synonyme والقصور واضح فى التعبير العربى (كذا ؟) فضلا عن أن التعبير غير مستقيم من جهة البناء اللغوى (كذا ؟) ولكى تتسق مفادات العبارة لابد من ابدال لفظة : المتجاورة من الجملة بالمتشابهة لأنها أدل على المعنى وأكثر اتساقا فى الجملة » .

على انى لا احب أن اسأل الأستاذ ادهم كيف يناقشنا فى لغتنا وهو لا يزال يأخذها عنا ، كما اعترف بذلك فى خاتمة مقاله المنشور فى العدد الماضى . ان كل ما ابتغيه أن أرشده الى كتب اللغة العربية ليتبين أن معنى لفظة synonyme نؤديه فى العربية الفصحى لفظة « الترادف » (وما هذه اللفظة عنيت فى جملتى المذكورة قبل) . واعلم أن كلمة Synonyme فى الافرنجية هى الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد (أو متقارب) . والى الأستاذ أدهم «مثلا» فصلا قريب المنال فى « المزهر » للسيوطى (النوع السابع والعشرون)

* * *

العلم فى مصر امسى شيئا مقدسا له سدنته وله حراسه فكيف يأخذنا القول بالظن والكلام المتحدى والجدال المتحكم والتظاهر بالتثبت والدراية ؟

فالروية الروية عند الاقبال على الاشتغال بالعلم او على نقد من توفر عليه . والنقد امر لا ثمرة فيه اذا حاد عن خدمة العلم وحده . والنقد للعلم مصباح على ن يكون الزيت لا دخل فيه !

* * *

---

(١) هذه مراجعة لبعض اقوال الأستاذ ادهم فى « مباحث عربية » . ويجد القارىء فى مقتطف اغسطس المقبل (باب المراسلة والمناظرة) مراجعة كل ما قاله الأستاذ ادهم . وذلك الى جانب النظر فى آراء طائفة من الكتاب الذين عرضوا لنقد ذلك الكتاب على بصيرة .

بقى أن أودع القارىء ، وانا راحل الى اوربة بعد اربعة ايام . واني لشاكر له صبره ، فقد أطلت الكتابة في سبيل « وضع الشيء موضعه » . ورجائي منه أن يتحقق ما جاء في هذه الكلمة : فكتاب « الفهرست » و« سفر دانيال » — مثلا — مبذولان لكل احد . واني لمطمئن الى أن القارىء سيعرف — من طريق المراجعة والتحقيق — كيف ينظر عني فيما يبدو لهذا او لذاك أن يكتب ويكتب . والسلام ، والى اللقاء بعد اربعة اشهر .

بشر فارس

دكتور في الآداب من السوربون

١٢ ـ فليـكس فارس *

[دمعة على جثمان الصديق الراحل فليكس فارس المسجى بين الورود القيت في الحفل الكنائسي الذي اقيم للصلاة على روحه عصر الأحد ٢ يوليه ١٩٣٩ ببهو الكنيسة المارونية] .

هنالك من الناس من تعرفهم فتشعر كأن لك بهم معرفة من قبل . ذلك لأنهم لا يعرفون عن طريق الصلات الزمنية ، وانما هم يعرفون عن طريق الجو الذي يخلقونه حولهم . وما كان الصديق الراحل فليكس فارس الا واحدا من هؤلاء : عرفته صيف عام ١٩٣٦ فسرعان ما تآلفنا وتآخينا . ولم يمض القليل من الزمن حتى أصبحنا الفين لا ينقضي الأسبوع دون أن نتقابل فنتجاذب الحديث في شأن من شئون الحياة التي نحياها . وكثيرا ما كان يدور هذا الحديث على عوالم الفكر والشعور . وظلت صلتي بالراحل الكريم قوية حتى آخر لحظاته . فقد كنا حوله في الأيام الأخيرة وهو يجود بأنفاسه الأخيرة . لهذا كان نبأ نعيه لنا معشر أصحابه وخلانه صدمة أليمة . وكان قاسيا علينا أن نراه أمس حيا بيننا يملأ جونا بروحه حياة وأنسا ، واذا به اليوم قد همد فيه عنصر الحياة الذي كان يطوف على شفتيه ابتسامة وعلى شغاف قلبه حنوا وعطفا ...

ان هول فجيعتنا في فليكس فارس كبيرة ، جعل الدموع تجمد في أعيننا فظللنا بسحابة قاتمة ارسلت سوادها على صفحات قلوبنا فغمرتنا موجة من الكآبة ، فاذا لم تظهر على صفحات وجودها ـ نحن معشر خلانه ـ فداحة المصاب دموعا ... فذلك لأن مصيبتنا بموت الصديق أقوى من أن يظهرها بكاء أو دموع ...

---

* الرسالة : ١٧ يوليو ١٩٣٩ ، ص ١٣٩٥ .

ايه أيها الراحل الكريم ! ... ان تلك الدموع التى جرت من عينيك وتجمعت فى مآقيك ثم سالت على صفحات وجهك يوم زرتك للمرة الأخيرة ، وان كلماتك التى خرجت من أعماقك مختلطة بنشيجك توصينى خيرا بفلذات كبدك ، كل هذه دخلت فى عالم ذكرياتى ولن تذهب من نفسى ، فلقد دلت كلماتك وعبراتك على أن فى الحياة عنصرا أقوى من كل القيود والسدود التى يقيمها البشر أبناء الحياة الواحدة للتفرقة فيما بينهم ، هذا العنصر يتجلى ساعة يأخذ الانسان فى الانحدار من عالم الحياة ، وساعة يحس بانحسار عنصر الحياة عن جسده ، فى ذلك الحين يحس بشعور قوى من كل احساس بعوامل التفرقة بين أبناء الحياة الواحدة . أقوى من كل احساس بعوامل التفرقة بين أبناء الحياة الواحدة أقوى من الاحساس بالدين والوطن والجنس . وهذا الشعور يدفعه الى أن يمد نفسه على رحاب الحياة وينسحب عليها متعلقا بمظهرها الخالد المتأجج نارا والمتجدد فى أبناء الحياة من جيل الى جيل . فيرى فى كل انسان أبا لأولاده .

ايه يا أبا حبيب ! .. ان آخر الكلمات التى تزودتها منك دارت حول الايمان والحياة ، وهى كلمات لن تذهب معانيها وصورها من راسى لأنها تدل على ايمانك العميق بالحياة ، ومن هنا كانت رحابة اعتقادك التى تجوز أن تكون الحقيقة حتى فى كلام خصمك ... خصمك فى الاعتقاد والرأى ، ومن هنا أيضا فهمت سر اتساع أفق اعتقادك لآرائى التى كانت تقف على نقيض آرائك .

ايه يا أبا أديب ! ... لقد فقدت بارتحالك شيئا من نفسى كنت ترده على حين القاك . وفقد أصدقاؤك بارتحالك انسانا ودودا برا ... وما أقل الأناسى فى هذا الزمان ! ... أنظر أيها الراحل الكريم من وراء أكفانك تجدنا جمع أصدقائك قد بلبلت أذهاننا فداحة مصابنا فيك . ها هو ذا صديقك « خليل » وأخوه « صديق » أنظرهما يبكيان فقدك . وها هو « أدهم » الحبيب الى نفسك الذى كنت تداعبه باسم « الحكيم » فقد اليوم حكمته ، فقد تبلبل منه الذهن واختلطت فى صدره المشاعر . لقد صدم الكل بارتحالك نذرفوا الدموع سخينة من أجلك ...

ايه ابا سلوى ! ... لقد كنت باتساع افق شعورك ورحابة مـدى نفسك تغمرنا بورحك وترتفع بنفوسنا وتضرب لنا مثل الانسان كما يجب أن يكون فى هذه الحياة . ولو لم يكن لك غير هذا الأثر فى نفوسنا معشر اصحابك لكفى أثرا لا تزول ذكراه .

أما عن الأثر الأدبى الذى تركته للغتك فأغنيتها بأسلوبك الحى وبيانك الرفيع فانه باق ما بقيت العربية . وأما عن الحياة التى حييتها نموذجـا لأصحابك فانها باقية ما بقى أصحابك . فأرقد فى ظلال الأبدية تحت أشجار الأرز الخالد التى كنت تتمنى أن ترقد تحتها أيها الصديق الكريم . ولتنزل على روحك السكينة فان اصدقاءك الذين تركتهم يبكون فقدانك سوف يؤدون دينهم نحوك وسيقومون بالعمل فى الميدان الذى كنت تعمل فيـه لتحـرير هذا الشرق النائم .

اسماعيل أحمد أدهم

١٣ ـ مغـــالطة *

قلت فى الرسالة (العدد ٣١٤ ، باب رسالة النقد) أن هذا الكتاب : « مجموعة محاضرات دركايم » لا وجود له . وهى « المجموعة » التى استند اليها الأستاذ اسماعيل أحمد أدهم فذكر عددا من صفحاتها (أجل !) رجاوة أن يدل على أنه قرأ فيها هذا التعبير une somme de rapports sociaux ثم عاد الأستاذ أدهم (الرسالة العدد ٣١٧) يقول ـ غير هياب ـ : ان هـذه المجموعة موجودة وهى تحمل اسـم Les Régles de la méthode sociologique التى طبعت للمرة الأولى عام ١٩٨٥ ، فمن المجموعة كذا ! الاجتماعية لمكتبة F Alcan بباريس على أنها Travaux de L,Annèe sociolcgque ثم زاد فقال : «والنسخة التى تحت (يريد : بين) أيدينا يريد ، يدينا) الترجمة الانجليزية وفيها العبارة مترجمة Sum of social rapports والترجمة بقلم SWain ...وراجعنا اليوم نسخة من طبعة عـام ١٩١٢ فى الفرنسية ، والعبارة وجدناها (يريد : ووجدنا العبارة) ترددت اكثر من مرة (يريد : غير مرة) » . اهـ كلام أدهم .

والرد الواضح على هذا أن ترجمة عنوان الكتاب الفرنسى Les Régles de la méthode sociologique (وما هو بمجموعة كما يدعى الأستاذ ادهم ، فقد قرأته على أساتذتى فى السربون غير مرة) هى : قواعد (أو أصول) المنهج الاجتماعى (أى منهج علم الاجتماع) . فأين تعبير مجموعة محاضرات»؟ ونرجمة هذا التعبير الأخير : Recueil de conférences

وان زاغ الأستاذ ادهم فذهب الى انه ترجم العنوان الشـامل وهو Travaux de l'Anées sociologique (وما هو بعنوان الكتاب المذكور

---

* الرسالة : ٢١ أغسطس ١٩٣٩ ، ص ١٦٦٣ وما يلى

قبل) فترجمة هذا العنوان الأخير هى : اعمال « السـنة الاجتمـاعية » (وهى مجلة) . فأين تعبير : « مجموعة محاضرات ... » ؟

وهذا يدل على أحد أمرين كما قلت فى مقالى السابق : فاما أن الأستاذ ادهم لا يحسن النقل من الفرنسية الى العربية لرقة معرفته باللغة الفرنسية ، واما أنه يبتدع المصادر على سبيل التهويل . وله أن يختار الأمرين ، وأنصح له أن يختار الأول فهو اهون شرا (١) .

ومن ذلك كله يتبين أن الأستاذ أدهم يحسن الايهام من طريق المغالطة . وهو ممن لا يخشى أن يستكره الحجج على مواضعها فيجتلبها اجتلابا . ثم انه ممن ينحرف الى ارتجال المصادر ارتجالا ، وقـد بينت ذلك فى المقـال السابق من الرسالة وفى مقتطف اغسطس . ولن أنسى أن الأستاذ أدهم استند الى الاصحاح الرابع عشر من سفر دانيال « العهد القديم » وكل السفر اثنا عشر اصحاحا ، وأنه استند الى الجزء الثالث من « الفهرست » لابن النديم ، على حين أنه يقع فى جزء واحد . ولعل القارىء لم ينس ذلك (راجع الرسالة العدد ٣١٤)

وبعد ، فانى لم اكتب هذه الكلمة ، متعقبا فيها قولا للأسـتاذ أدهم « وقد والله سئمت تعقب أقواله كلها » ، الا ليعلم أنى لا أزال أعده أجنبيا عن العلم الصرف ، بعيدا عن مطارح الثقة والدقة . فليتروو وليتحرز قبل الكتابة وليفطن الى أن فى مصر وفيمن غاب عنها لأجل من له بالمرصاد ، مهما لوى قلمه وكابر .

---

(١) يورد الأستاذ ادهم ترجمة الجملة الفرنسية باللغة الانجليزية هكذا Sum of social repports ثم ينسبها الى G.W.SWain فأين اسم الكتاب فى الانجليزية وتاريخ طبعة ولا سيما رقم الصفحة حتى يراجع المراجع الترجمة وينظر فى كلمة repports ومعناها مغايرة لمعنى كلمة rapports الفرنسية ؟ ثم ان الأستاذ أدهم يقول : ان التعبير الفرنسى une somme (وهو ليس من خلقى كما أكدت من قبل دفعا لاتهام واهم) ترددت « اكثر من مرة فى كتاب « قواعد المنهج الاجتماعى » .. فأين الصفحات ؟ انى احب أن يرشدنى الأستاذ ادهم الى مظان لا تغيب عنى !

ولعله يقول أن هذا التعقب « شكلى » ، وهو قول طالما يفزع اليه ويستغيث به . فالذى أعرفه أن الدقة والأمانة فى تدوين المصادر مما يعظم شأنه فى جامعات فرنسة وانجلترا والمانية وايطاليا ومصر ! وأما علمى بما يجرى فى جامعة موسكو — حيث تلقى الأستاذ ادهم صنوف العلوم ، كما جاء فى مجلة الحديث الحلبية — فجد قليل .

« تلال القوج — فرنسة » .

بشر فارس

١٤ – فى اقتباس الـكتاب *

بشر فارس

كتب الدكتور اسماعيل أحمد أدهم ردا طويلا فى العدد الماضى من الرسالة على كلمتى فى بحث له . وانى أكره أن أطلق قلمى فى مناظرة تنحرف فيها القضايا وتجتلب الحجج وينبو القلم .

الا أن هنالك أمرا محسوسا لا أستطيع اهماله . وقصة ذلك أنى قلت فى كلمتى « الرسالة رقم ٣١٠ ص ١١٧٦ » « ... وكأنى بالدكتور صلات اجتماعية » مع ما ينظر اليـه باللغـة الفرنسيـة أى Une somme de rapport sociaux وفى رد الدكتور أدهـم : « رأى الكـاتب (يعنينى) أننا استعرنا اصطلاح « خلق جملة صلات اجتماعية » من كتابه « مباحث عربية » والواقع عكس ذلك . ان هذا الاصطلاح قد دار على قلمنا من قبل صدور كتابه هذا وتجده فى دراستنا عن اسماعيل مظهر حين تكلمنا عن آرائه الاجتماعية فى Z.R.G.J. م ٣٦ ص ٤١١ هـذا فضـلا عن أن هذا الاصـطلاح من جملة ما يجرى على اقلام كتاب عصرنا هذا ، واذن فلا يمكن القول بأنه من الاصطلاحات التى استحدثها الكاتب » .

على أن الدكتور أدهم لم يثبت الجملة التى ورد فيها ذلك التعبير فى دراسته لاسماعيل مظهر ، ولم يستشهد بما « يجرى على اقلام الكتاب » ، حتى اتبين على اى وجه ورد التعبير ثم ان المجلة التى نشر فيها دراسته لاسماعيل مظهر لا اعرف كيف يكون الاهتداء اليها حتى أراجعها (وارجو منه ان يبعث بها الى) . وسواء استعمل الدكتور ادهم ذلك التعبير قبل ظهور كتابى أم لم يستعمله ، فالمهم أن يقول لى هل كتب ازاءه التعبير الفرنسى

---

* الرسالة : ٢٦ يونو ١٩٣٩ ، ص ١٢٧٠

(١) ص ٢١٢ من هذا الجزء . قضايا ومناقشات .

Une somme de rapports sociaux : كما صـــــنعت فى كتابى ؟
وأنا ادرى من باب التجربة العلمية أن علم الدكتور أدهم باللغة الفرنسية لا يتيسر له ذلك .

وبعد فان الدكتور ادهم قد اقتبس مما جرى به قلمى غير هذا التعبير . وحسبك الموازنة بين ما جاء فى بحثه فى توفيق الحكيم ابريل ١٩٣٩ (٣٦١ س ٦ و ٧ ، ص ٣٦٨ س ١٩ ـ ٢١) وما جـاء فى صدر توطئة « مفرق الطريق » « مارس ١٩٣٨ ، وفى نقدى لكتاب شهر زاد (المقتطف يونيه ١٩٣٤ ص ٧٣٣) .

هذا وكأن الدكتور شاء ان يبذل لنا الدليل على ذلك ، اذ كتب فى بحثه فى توفيق الحكيم ص ٣٦١ ما حرفه (وازن أيضا بين هذا الفصل وما جاء فى رد الدكتور أدهم فى العدد الأخير من الرسالة ص ١٢٢٦) : « وكان كلف توفيق الحكيم باستنباط ما وراء الحس من المحسوس وابراز المضـمر أن اضطرب عقله ؟ ... ومن هنا جاءت اليقظات الرمزية فى فنه...ولقد قوى من الاتجاه الرمزى فى فنه أنه نتيجة لاعيائه عن معرفة حقيقة النفس ولوامعها وبوادرها (كذا) جعلته يلتفت لعلم النفس الحديث ويخلص من دراســة تجارب (شـــاركو) فى التنويم والايهـــام و (ريبو) فى الأمراض النفسية و (فرويد) فى أحوال اللاواعية و (برجسون) فى تغليب المضمر الذى فى النفس على البارز ... » .

والآن خذ ما سطره قلمى فى الرسالة رقم ٢٥١ ص ٧١٢ (٢٥ ابريل ١٩٣٨) : « ان المسرح الحديث وان أسماه أهل الفن : المسرح الرمزى ، من باب الاصطلاح ، لينهض على عنـــاصر تزيد على التى عرفتهـــا الرمزية الأولى : ينهض على نتائج علم النفس الحديثة (تجارب شاركو) فى التنويم والايهام ، وريبو فى أمراض الذاكرة والارادة الشخصية ، وفرويد فى أحوال العقل الباطن ، وبرجسون فى تغلب المضمر الذى فى النفس على البارز » .

هل رأيت كيف يكون النقل مع استبدال لفظة مكان أخرى أحيانا (هنا :

« العقل الباطن ») وهناك : « اللاواعية » ثم هنا : « أمراض الذاكرة والارادة الشخصية » ، وهناك : « الأمراض النفسية ») ؟

أما هذان التركيبان : « استنباط ما وراء الحس من المحسوس وابراز المضمر » فمأخوذان أخذا فى مسرحيتى « مفرق الطريق » (ص ٦ س ٧ ، ٨) حيث يجرى الكلام على عرض طريقتى الرمزية وكذلك هذا التركيب : «وفى الأصل لوامع النفس وبوادرها» ، الا ان الدكتور ادهم قرأ «بوادر» : « بواده » ، وهو الوجه هنا اللوامع (١) والبواده (٢) من اصطلاحات الصوفية ، وقد شرحهما القشيرى فى رسالته ، على الدكتور ادهم التفتيش.

وبعد : فهذه كلمة كتبتها مكرها لأنى غير ميال الى مثل هذا اللون من « وضع الشىء موضعه » . ففى شؤوننا الثقافية ما هو اجل شأنا . غير أن القلم ربما حركه ما لا يرضيه . وعلى عهد انى غير عائد الى مثل هذه الكلمة مهما كتب الدكتور أدهم .

بشر فارس

---

(١) ذكر الكاشانى فى اصطلاحات الصوفية : « اللوامع أنوار ساطعة تلمع لأهل البدايات من أرباب النفوس الضعيفة الطاهرة فتنعكس من الخيال الى الحس المشترك فتصير مشاهدة بالحواس الظاهرة فتتراءى لهم أنوار القهر والوعيد على النفس فتضرب الى الحمرة ، واما من غلبة أنوار اللطف كأنوار الشهب والقمر والشمس ، فتضىء ما حولهم . وهى أما من غلبة أنوار والوعد . فتضرب الى الخضرة والنتوح . »

الكاشانى : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق وتقديم وتعليق ، دكتور عبد الخالق محمود ، (القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٤) ص ٩٠ .

(٢) البواده : جمع بادهة ، وهى ما يفجأ القلب من الغيب فيوجب بسطا أو قبضا .

« المصدر نفسه ، ص ٥٩ »

بشر فارس

١٥ ـ رد على (اقتباس الكتاب) *

حضرة الفاضل الأستاذ محرر « الرسالة » .

تحية وسلاما ... وبعد ، قرأت فى عدد « الرسالة » الأخير الكلمة التى تهجم فيها الدكتور بشر فارس من جديد على . والرد على تهجمه أن كتاب « فرعون الصغير » للأستاذ محمود بك تيمور وصلنى صبيحة ١٥ يونية سنة ١٩٣٩ ، والكتاب يحمل اهداء تيمور بك ، والتاريخ ١٤ يونية مرقوم تحت التوقيع . وكتبت كلمتى فى الأسبوع الثالث من شهر يونية ، وقرأتها على الأستاذ صديق شيبوب فى حينها ، وبعثت بها الى « الرسالة » بتاريخ ٢٧ يونية ــ أعنى قبل صدور مقتطف يولية بأيام ــ

على أن كلمتى وان تأخر نشرها للعدد الصادر فى ١٤ أغسطس سنة ١٩٣٩ ، فذلك على ما يبدو لى راجع الى تقديم بعض كلمات أرسلتها للرسالة ، وكانت لمناسباتها تتطلب نشرها فى وقتها ، من ذلــك كلمتى عن المرحوم فليكس فارس ، وردودى على الدكتور بشر فارس ، وردى على الدكتور غالى والأستاذ المنقبادى .

وأظن أن فى هذا البيان ما يقطع كل مظنة للاقتباس .

«الاسكندرية »

اسماعيل أحمد ادهم

---

* الرسالة : ٢ أكتوبر ١٩٣٩ ، ص ١٩١٨ .

١٦ ـ الأدب التحليلى والتركيبى *

حضرة الأستاذ الفاضل محرر مجلة الرسالة :

تحية وسلاما ، وبعد فقد بدت لى بعض الملاحظات وأنا أقرأ ما كتبه الدكتور زكى مبارك أخيرا فى الرد على الأستاذ أحمد أمين اجملها فيما يلى :

١ ــ يقول الدكتور زكى مبارك : (ان الطريقة التحليلية عرفها شعراء العرب منذ أقدم العصور . وعليه (يريد احمد أمين) أن يرجع الى معلقة طرفه ومعلقة لبيد وعينية ابن سويد ...) والرأى عندى أن زكى مبارك أخطأ فهم المقصود من اصطلاح الأدب التحليلى ، والا لما اجــاز لنفسه هذا القول . فمعلقة طرفة ومعلقة لبيد ، ليستا من الأدب التحليلى فى شىء . لأن التحليل **ــ كما نعرفه ويعرفه كل الباحثين فى تاريخ الآداب ــ هو رد الأشياء الى أصولها الأولى ، وبيان تقومها بهذه الأصول ووجه هذا التقوم . ومعلقتا** طرفة ولبيد ليستا من ذلك فى شىء ، وانما الصفة الغالبة عليما ، صفة الوصف التشريحى . فطرفة مثلا يصف لك الجمل فى معلقته بدقة تشريحية ، ولكن هذا الوصف التشريحى وان لخص لك الفاصيل فى دقة متناهية ، فهو بعيــد بعد ذلك كل البعد عن أن يظهر لك الجمل فى حياته الداخليــة . ذلك أن هذا الوصف التشريحى ينقصه التجرد عن الذاتية من جهة ثم ادخال عنصر الخيال فيها من جهة أخرى . ومن هنا جــاء القصــور عن أن يطرق الشاعر الناحية التحليلية فى وصف الجمل . كذلك يمكننا أن نقرر هــذا الكلام فى شىء قليل من التعديل ليناسب المقام حين عرض لمعلقة لبيد أو عينية ابن سويد ، أو غيرهما ممن ذكرهم زكى مبارك كنماذج للأدب العربى الذى جرى على المنهج التحليلى .

٢ ــ وضرب الدكتور مبارك مثلا لقوله بتغلب النزعة التحليلية على أكثر الشعر العربى فقال : ان قصيدة سعيد بن حميد فى النهى عن العقاب

---

* الرسالة : العدد ٣٣٠ ، ٣٠ أكتوبر ١٩٣٩ ص ٢٠٦٥ وما يلى .

فيها تحليل واستقصاء ، ثم تعليل وانتقال من العموم الى الخصوص مما يثبت عنده ملكة التحليل للشاعر . والذى عندى أن الدكتور زكى أخطأ فهم القصيدة ونوعها وخصائصها . فالقصيدة ليس فيها تحليل ، وانما كل ما فيها وصف ساذج لحالات تتقوم بفكرة النهى عن العقاب . كذلك قصيدة الطغرائى فى الحمامة الباكية ، يمكن أن نقول فيها أنها وصفية ساذجة بعيدة عن التحليل أما قصيدة الشريف الرضى فما بدا فيهـا من تسلسـل الفكرة والترابط بين الموضوعات التى تنتقل فيها القصيدة ، فهى نتيجة لكون طبيعة الناثر متغلبة على الشريف الرضى ، وليس من ذلك طبيعة التحليل فى شىء .

٣ — يتصور الدكتور زكى مبارك أن النزعة التحليلية فى الأدب تقوم على أساس الاهتمام بتصوير المعانى واشعار السامع والقارىء بأن هنالك محاورة للعواطف والقلوب والعقول . وهذا خطأ ، لأن القدرة على الوصف واجراء الحوار شىء ، والقدرة على التحليل شىء آخر ، قد يكون شاعر من الشعراء وصافا ، ولكن ذلك لا يعنى أنه صاحب تحليل يمكنه من رد الأشياء الى أصولها الأولى واليك مثلا لذلك قول تميم بن جميل فى وصفه حاله الشعورية وهو يرى منظر الموت أمام المعتصم ، فهذه القصيدة — وقد ذكرها زكى مبارك — وصفية ، وهى بعد ذلك ليست قائمة على عنصر التحليل للحالات الشعورية التى كانت تنتابه فى ذلك الموقف والخلجات التى كان يحسها ، ومنظر الموت أمامه .

والذى عندى أن السبب فى خطأ الدكتور زكى يرجع الى أنه ظن الوصف من التحليل ، وسبب هذا الظن الخاطىء أنه قرأ لاسماعيل مظهر والمازنى والعقاد أن ابن الرومى متفوق فى الوصف ، ثم قـرأ لهم أنه صاحب طريقة التحليل فى الأدب العربى فاختلط فى ذهنه هذا بذاك وكان منه الظن بأن الوصف من التحليل .

هذه ملاحظات وجدت من المفيد أن أعقب بها على ما كتبه الدكتور زكى فى هذا الموضوع . وليس بى غير الرغبة فى تبيان رأى قـديم لى فى هـذا الموضوع والسلام .

« الاسكندرية »

اسماعيل أحمد أدهم

١٧ ـ لابد مما ليس منه بد حول كتاب *

بشر فارس

قال لى ناس — وأهل الفطنة كثير — رأيناك تشهر القلم فى وجه بعضهم ارادة الذود عن حمى العلم ، اذ قلت (الرسالة ٣١٤) : « ان العلم فى مصـــر أمسى شيئا مقدسا له سد نته وله حراسه ، فكيف يأخذنا القول بالظن والكلام المتحدى والجدال المتحكم والتظاهر بالتثبت والدراية » • ونصحت لمن عن له التطاول أن يطيل الروية ، وبصرته عواقب أمره « اذا هو اقبل على الاشتغال بالعلم أو على نقد من توفر عليه ، لأن النقد لاثمره فيه اذا حاد عن خدمة العلم وحده » • وهذا الناقد ينفضه كلامك فيكتب مقالا وثانيا وثالثا ، وأنت معرض عنه وقد قلت كلمتك فسارت • فاعلم أن فى عنقك أن تكشف عما يجب الكشف عنه ما دام المتستر ينتفض فتنزلق المناظرة على يديه الى مما حكة •

قال لى ناس ••• فقلت : شهرت القلم من قبل للسبب الذى تعرفونه • فلما رأيت الرجل يلوى قلمه ويكابر ، قلت فى نفسى : هذا الوادى لا انـــزل فيه ولا قبل لقلمى بالوثب فى منحرفاته • ان اسماعيل أدهم تخرج فى جامعة موسكو سنة ١٩٣٣ على قول مجلة الحديث (حلب ١٩٣٨) ، وأنا فى غـير هذه الجامعة تخرجت ، وقد لقننى من أدبى أن التزم طريق الحق كيفما دار وحيثما انقطع ولا أدرى كيف يكون التلقين فى جـامعة موسـكو • قلتم ان المناظرة انزلقت على يد الخصم الى مماحكة ، فحسبى اليوم أن أدون ما يؤيد قولكم •

* * *

---

* الرسالة : ٣٠ اكتوبر ١٩٣٩ ، ص ٢٠٦٧ وما يلى •

قلت كلمتى فى « الرسالة » (١) بعد نقد أدهم الأول لكتاب « مبـــاحث عربية » ، فرد أدهم فى الأعداد ٣١٧ و ٣٢٦ و ٣٢٨ . وكنت أنا وغيرى نرقب كيف يحاول أدهم التنصل مما الصقته به ، فأخفقت الرقابة ..

كنت قد كتبت أن أدهم « يختلق القول » . اذ يقول : « يعتبر الباحث (يعنينى) كلمة البصيرة مقابلا (يريد : ناظرة الى) intution فى ص ٥٧ من مباحث عربية » . وزدت أنه من الغريب أنى لم أثبت كلمة intution ازاء كلمة البصيرة فى الصفحة المذكورة وقد أطلعت صاحب « الرسالة » ورئيس تحرير المقتطف على ذلك ، فمن أين جاء أدهم بالكلمة الفرنسية ، وكيف جعلنى « أعتبر » ما يجهل هل أنا « معتبره » ؟

كنت كتبت أن أدهم «يرتجل المصادر» ودليلى أنه استشهد بالاصحاح الرابع عشر من « سفر دانيال » من العهد القديم للكتاب المقدس ، على حين أن « سفر دانيال » كله اثنا عشر اصحاحا فقط . فبينت كيف اقتبس أدهم ذلك المرجع الوهمى من كتاب « ملتقى اللغتين » لمراد فرج ، وكيف سقط هذا المرجع هناك من باب الغلط المطبعى من غير تحقيق ولا روية . ثم انى أتيت بدليل آخر مجمله أن أدهم استشهد ، عند الكلام على أنساب العرب ، بالجزء الثالث من « الفهرســت » لابن النديم وعين الصـفحة ١٨٧ فبعد أن نفيت احتمال غلط الطبع بينت أن « الفهرست » لم يخرج الا فى جزء واحـد ، وأن الصفحة التى عينها الرجل لا أثر فيها لما استشهد به . وكأن أدهم قد أسند نص الاستشهاد الى ابن حزم ، فسألته من ابن حزم هذا وما كتابه ، ولابن حـزم المشهور ستة وثلاثون مؤلفا ؟ فاستخلصت من هذا كله أن أدهم اقتبس المرجع الى « الفهرست » من كتاب من الكتب الحديثة من غير أن يراجع المظنة ، دأبه مع «سفر دانيال». هذا واخبرنى من هو أرسخ منى فى العلم قدما بأن ما استشهد به أدهم انما هو وارد فى الجزء الثالث من كتاب « بلوغ الأرب فى معرفة أحوال العرب » للألوسى . فانظر كيف يكون الاضطراب فى تناول المراجع .

---

(١) صحح فيها ص ١٣٨٢ س ١٩ : الفصل الثالث من الباب الأول ، بدلا من : الفصل الأول من الباب الثالث ـ راجع أيضا ردى فى مقتطف أغسطس.

كتبت ذلك فأحجم أدهم عن الدفاع ، أو قل أبى التسليم : أحياء أم مكابرة ؟

أما نقد أدهم الثانى فمما لا يلتفت اليه ، فيه عناد ومغالطة وتحد وعود الى اختلاق القول وتهويل ونقد عن هوى . والله يعلم أنى لست ممن يعتبط الكلام ويرسل التهمة ، فرجائى من القارىء أن يلمس بعض الأدلة :

أما العناد ففى اصرار أدهم على أن المسلمين الذين اهتديت اليهم فى فنلندة سنة ١٩٣٤ لم يرحلوا اليها عقب الثورة البلشفية فى روسية ، على حسب ما اثبت نقلا عن هؤلاء المسلمين أنفسهم واستنادا الى بيان موظفى الحكومة الفلندية . ان أدهم يحملنا على أن نظن ان اولئك المسلمين من سلالة طائفة من الترك هبطوا فنلندة فى « القرن السادس عشر للميلاد » ، وحجته هنا أن مدينة « توركو » الفنلندية تشتق اسمها من هؤلاء الترك . فرددت على هذا قلت : ان مدينة «توركو» تصعد الى المائة الرابعة عشرة ، واستشهدت فيما استشهدت به دائرة المعارف البريطانية . ولكن أدهم لم يدفع شهادة دائرة المعارف البريطانية – ولعل هذا السفر مما لا يعول عليه فى جامعة موسكو – بل عاد الى تشكيكه فى تاريخ هجرة أولئك المسلمين ، وقام الى كتب ألفها علماء من روسية ليبرهن على أن جماعة من الترك رحلوا الى فنلندة قبل الثورة البلشفية ، وأن أمرهم مشهور .

وحسبى اليوم أن أنقل هنا رسالة بعث بها الى رأس المستشرقين فى روسية ، وهو الأستاذ كراتشكوفسكى أستاذ العربية وآدابها فى جامعة للنجراد (وهى غير جامعة موسكو ، كما يعرف أدهم نفسه) ومن أعضاء الأكاديمية الروسية فيها ، (وقد اطلع صاحب مجلة « الرسالة » ورئيس تحرير المقتطف على تلك الرسالة) ونصها :

« سيدى الأستاذ الفاضل ، سلاما واحتراما وشكرا على ما أنعمتم على به من سالتكم اللطيفة عن أحوال المسلمين فى فنلندا ، وقد قرأتها بكل امعان

ولذة فى مجلة الدراسات الاسلامية ، ولكم الفضل فى لفت أنظار العلماء الى هذه الزاوية من العالم الاسلامى الحاضر » ا ٠ هـ

وعلى هذا فقد شهد شاهد من أهله ، وأى شاهد !

وهل ثمة حاجة بعد ذلك الى أن أخبرك بأن «مجلة الدراسات الاسلامية» التى يخرجها المستشرق ماسينيون فى باريس نشرت حديثى عن أولئـــــك المسلمين على أنه « اكتشاف » ، نشرته بالفرنسية سنة ١٩٣٤ قبل أن أنقله الى لغتنا فى « مباحث عربية » ؟ أو الى أن أخبرك بأن المستشرق جب Gibb من أساتذة جامعة اكسفرد بعث الى برسالة (اطلع عليها صاحب مجلة الرسالة ورئيس تحرير المقتطف) يقول فيها أنه لم يعلم شيئا عن أولئك المسلمين ؟

– وأما مغالطة أدهم ، فقد بينتها من قبل عند الكلام على ارتجـــاله لعنوان كتـــاب جعـــل اســـمه أول الأمر « مجموعة محاضـــرات دركايم عن علم الاجتماع فى السوربون » ، حتى اذا ضيقت عليه المسالك قال : (الرســـالة ٣٢٧ وردى ٣٢٠) ان هذا الكتاب يحمل اسم « قواعد منهج علم الاجتماع » تحت عنوان شامل هو « أعمال السنة الاجتماعية » (وهى مجلة دورية – ، وقد حاول عبثا أن يقحم كلمة « مجموعة » فى هذين العنوانين ٠ ثم انه اعـــترف بعد ذلك أنه كان قد استند الى ترجمة الكتاب بالانجليزية ٠ فكيف يناقشنى – أول ماينـاقشنى – فى الأصل الفرنسى ويعين صفحات منه ؟

– وأما تحدى أدهم فى القول فيدخل تحته مابدا له أن يكتب فى جانب اللغة ٠ ووالله ما أدرى ما الذى استدرج الرجل الى اقتحام النقد اللغوى ، وهو لا يزال يأخذ لغتنا عنا كما يقول (الرسالة ٣١٣ ص ٣٣١) ، وهو يريد الاعتذار من اقتباس تعبيرات لى : « اننى حين أكتب بالعربية فانا أكتب بلغة غير لغتى الأصلية ، ومن هنا بعض مايجىء على قلمى من التعابير الخاصة لكتاب اليوم استدراكا للمعنى الذى فى ذهنى » ٠ هذا ولا شك عندى أن القارىء لمس ارتباك أسلوب أدهم وركاكة عبارته واختلال مواقع ألفاظه ، وكثيرا ما قومت تعبيره ، وأنا أناظره حتى يفهمه القارىء ٠وهيهات أن أجادل أدهم فيما جاء به فى

نقده الثانى دفاعا عن آرائه اللغوية الأولى · فقد نصحت له من قبل أن يقرأ النوع السابع والعشرين من « المزهر » للسيوطى حتى يتبين معنى « المترادف» ونصحت له فوق ذلك أن يراجع دواوين اللغة والمؤلفات الفلسفية فى العربية والفرنسية جميعا لعله يعلم أن « الأخلاقيات » (morale بمعنى éthique) · شىء و « السلوك » (moralité) شىء آخر · ماذا أصنع وأنا لاأملك الا النصيحة ؟

وحسبى اليوم أن أبرز للقارىء جانبين من نقد أدهم الثانى فى بـــاب اللغة ، قال أدهم (الرسالة ٣٢٦ ص ١٩٢٤) وهو على كل قـــول قدير — « وليس جعلنا (يعنى نفسه) لفظة المتشـــابهة ناظـــرة الى synonyme والمتباينة (كذا والله !) من الألفاظ التى تنظر الى synonyme » اهـ · هذا وأنت تعلم أن لفظة synonyme تفيد مفاد كلمة « المترادف » عندنا · فبالله كيف تكون الألفاظ المتشابهة والمتباينة ناظرة معا الى المترادفة ، وبين المتشابه والمتباين ما بين الأبيض والأسود ؟ — ثم قال أدهم (الرسالة ٣٢٦ ص ١٩٩٦) : « أما عن مجىء هذه الروايات (الخاصة بالمروءة) من الجاهلية أو عدم مجيئها ، فلا يؤثر على (يريد : فى) القضية فى شىء ، لأن جلهـــا أتى من صدر الاسلام ، والعربية لم تتغاير (يريد : تتغير ، قد والله سئمت تهذيب أسلوب الرجل !) فلا معنى للاحتجاج بأنها ليست (يعنى الروايات) من الجاهلية ، وان يبقى معنا لفظة المروءة نازعة منزع السيادة فى الجـــاهلية وصدر الاسلام ، بعكس ما حاول أن يوهم القارىء بطرق ملتوية الدكتور بشر فى مباحثه العربية » اهـ · فهل للأستاذ الدكتور أدهم أن يراجع فى «الصاحبى» لابن فارس بابا لطيفا قريب المنال عنوانه « الأسباب الاسلامية » ليتبين له أن العربية اتفق لها أن « تتغاير » كما يقول ، بانتقال أهلها من الجـــاهلية الى الاسلام اذ « حـــالت أحـــوال ، وأبطلت أمـــور ، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع الى مواضع أخر · فعفى الآخر الأول » · ليراجع الأستاذ الدكتـــور أدهم ذلك الباب ، فبه اليه حاجة ، وليطمئن الى أن ابن فارس لا « يوهم القارىء بطرق ملتوية » مثل بشر فارس ·

– وأما عود أدهم الى اختلاق القول فقصته أن الرجل قال (الرسالة ۳۲۸ ص ۱۹۹٥) انى ألفت رسالة بالفرنسية عنوانها « العرض عند عرب الجاهلية » وموضوعها أن أخلاق عرب الجاهلية تندرج تحت معنى العرض ، ثم زاد « ولما كان المستشرق جولدتسيهر Goldziher قد كتب فصلا كاملا عن المروءة ذهب فيه الى أن المروءة كانت تنزل منزلة الفضيلة عند عرب الجاهلية فقد اضطر الدكتور بشر أن يعود عام (يريد : سنة) ۱۹۳۷ ليناقش رأى جولدسيهر فكتب مادة مروءة فى تكملة دائرة المعارف آلسلامية ثم توسع بالمادة فكان منها موضوع مبحث المروءة من كتاب مباحث عربية » ۰ ا هـ

والرد على هذا أن كتابى « العرض عند عرب الجاهلية » مطبوع ومتداول ، وهو موجود فى مصر ، فىدار الكتب مثلا وعند نفر منعلمائنا وكتابنا فمن ذا الذى يقول انى لم أناقش فى هذا الكتاب – وهو الرسالة التى نلت بها شهادة الدكتوراه من السوربون – رأى جولدتسيهر ومن تلا تلوه من المستشرقين ؟ أنى لم أتحول فى مبحثى الذى نشرته لى دائرة المعارف الاسلامية الخارجية فى هولندة ولا فى مبحثى المدرج فى مباحث عربية عما جاء فى كتاب العرض عند عرب الجاهلية ۰ ان ما ذهبت اليه هنا هو ماذهبت اليه هنالك مع زيادة فى سياقة النصوصو افاضة فى عرضها ، ولاحول ولاقوة الا بالله ! وحسبك موازنة ماجاء فى كتابى الفرنسى (ص ۳۰ – ۳۲) بما جاء فى مباحث عربية (ص ۷۲ – ۷٤) وقد اطلع على ذلك صاحب مجلة الرسالة ورئيس تحرير المقتطف ۰

وأما تهويل أدهم فيدل عليه ما تقدم بك من ارتجاله للمصادر ، وان قال من قبل متواضعا (الرسالة ۳۱۱ ص ۱۲۲٥) : « أظن أن الدكتور بشر فارس لاينكر علينا أننا أكثر الكاتبين فى العربية استقصاء للمصادر » ۰ ثم دعنى أخبرك بأن أدهم سلط ثانية على مبحثى فى المروءة فاستغرق نقده ثلاث صفحات من الرسالة (۳۲۸) ۰ ولما رأيت ذلك قلت فى نفسى : لعل ناقد يدفع ما ذهبت اليه بتضعيف النصوص التى استخرجتها وهى تزيد

على ثلاثمائة سواء تصريحاً أو تلميحا ، أو لعله يسقط مبحثى بالطعن فى المراجع التى عولت عليها وهى تقارب المائة · ذلك ما يرقبه الناس من الناقد الثبت فيما أعلم · فماذاأصبت فى تلك الصفحات الثلاث ؟ جاءنى أدهم – وحياتك – بنصوصى دون غيرها ، فحرفها عن مواضعها ، وقدم من سياقها وأخر ، وحملها مالاتحمل ثم استخلص من ذلك التشويش أنى أبعد ما يكون عن البحث اللغوى البسيط · بالله ثم بالله لم لم يأت بنص من عنده ، ولو بنص واحد ؟ ·

وأظرف من هذا أنه أثبت مظان النصوص فى نقده ناقلا اياها من المراجع المثبتة فى هوامش كتابى · ألا من يقول لى ماالذى يدعوه الى أن يدون مثلا : « كتاب الأردبيلى مخطوط فى آيا صوفيا رقم ٢٠٤٩ وهو مخطوط فى التصوف كما وصف ذلك الأستاذ تيشنر فى مبحثه المعنون باسم (هنا العنوان الألمانى) ، والمنشور بمجلة Der Islam التى تصدر عن همبرج مجلد ٢٤ ص ٢٥٨ ، ما يدعوه الى مثل هذا التعالم ، وكل مادونه فى مباحث عربية » (ص ٥٩ المتن والحاشية) ؟ وعلى هذا ما دونه بشأن كتاب جولدتسيهر ، وكتاب العرض عند عرب الجاهلية (راجع « مباحث ·· » ص ٧٢ ، ٧٤) · وخير للأستاذ أدهم أن يعدل عن التعالم بعد اليوم ، فلربما حفر حفرة وقع فيها · من ذلك الحفرة التى حفرها ، وهو يسطو « على ملتقى اللغتين » لمراد فرج ، ومن ذلك أيضا قوله (الرسالة ٣٢٨ ص ١٩٩٥) : المعنى الحقيقى réelle » ، وياليته قنع بالسطو على التركيب العربى وحده، وهو فى « مباحث عربية » ص ٦٠) ! الا أن وسوسة التهويل غوته فزاد كلمة فرنسية réelle فى صيغتها المؤنثة . فلم يؤنثها فى نقده وهى واردة فيه من غير موصوفها ؟ القصة أن أدهم نسى الموصوف فى طيات « مباحث عربية » définition (أى التعريف) فجاءت الصفة مبتورة ، ولم يفطن أدهم الى وجوب تذكيرها حتى ترد صيغة الاطلاق · ولو كان أسند كل هذا الى مكان خرج من مظنة السطو ·· الا أنها الوسوسات ، لطف الله بنا !

– وأما نقد أدهم عن هوى مبيت فى النفس فواضح فى عناده عند الكلام

على مسلمى فنلندة . وكان قد اجتلب النقد اجتلابا من قبل ثم عاد فذهب فى اللجاج ، على ما قدمت ، لأنه — هو المتخرج فى موسكو بعد سنة ١٩١٨ — يريد أن يجعلنا نرتاب فى أن نفرا من الناس بل من المسلمين يخطر لهم أن يفروا من الثورة البلشفية (أو « الثورة الاشتراكية الكبرى » كما يسميها هو : الرسالة ٣١١ ص ١٢٣٠) .

وأوضح من هذا أن أدهم خرج من نقده الثانى بهذه النتيجة :

«ظهرت عقلية الدكتور بشر الشكلية بأحلى مظاهرها وتبين لنا كيف أن هذه الشكلية مساقة الى أخطاء فى البحث لا يقع فيها من له دراية بسيطة بالبحث اللغوى المستقيم (يعنى نفسه طبعا) . والواقع أن بحث الدكتور بشر فى المروءة ضعيف لا يثبت على نقد ولا يمكن أن يواجه مراجعة علمية صحيحة » .

وهنا لا أحب أن أذكر أدهم بأن مبحث المروءة من قبل بالفرنسية والانجليزية والألمانية فى دائرة المعارف الاسلامية الخارجة فى هولندة ولم يظفر بمثل هذا الحكم . ثم لا أحب أن أستشهد بآراء من كتب عندنا فى « مباحث عربية » . مثل العلامة الأب الكرملى ، والأديب المترسل الأستاذ المازنى ، ومدرسين من الجامعة المصرية وغيرهم . فلربما قال أدهم (وهو على كل قول قدير) : ان هؤلاء وأشباههم لا « دراية لهم بالبحث اللغوى المستقيم » . ثم لا أحب أن أطلعه على ما قاله المستشرق بروكلمن فى الجزء الثالث من تكملة تاريخ الآداب العربية ، فلربما قال : ان بروكلمن لا يستطيع « مراجعة علمية صحيحة » . بل ليأذن لى الأستاذ الدكتور أدهم أن أدون اليوم حرفا لحرف ما قاله فى نقده الأول لكتابى :

« وفى هذا المبحث (مبحث المروءة) يبرز الباحث (يعنينى « مع الأسف ») رجلا مدفقا عرض للموضوع فى احاطة عجيبة » (الرسالة ٣١٢ ص ١٢٧٤) .

ثم هذه خاتمة نقده الأول : « هذا هو كتاب مباحث عربية . وهو كتاب

فريد فى موضوعه وفى نهج بحثه وفى منحى تحقيقه، يدل على أن صاحبه صاحب ذهنية علمية متزنة ، يتصدى للموضوعات على أساس من التقصى للأصول والفروع مع دراية تامة بأساليب البحث (غريب ، غريب !) والمآخذ التى أخذناها على أهميتها لا تنال من قيمة البحوث ولا من الجهد العلمى المبذول فيه • والواقع أن الدكتور بشر فارس شق الطريق للبحث العلمى الجدى (العفو !) ولو لم يكن له غير هذا الجهد لكفى ذلك التقدير • اسماعيل أحمد أدهم » (الرسالة ٣١٢ ص ١٢٧٥) •

ان السر فى هذه الردة أن أدهم كتب نقده الثانى وهو ناقم حانق ، لأنى بينت فى المقتطف (أغسطس) والرسالة (٣١٤) كيف يجتلب النقد اجتلابا ويرتجل المصادر ويتحدى فى القول ويتعالم فينزلق الى الاعتساف والغمز • ولم أجد بدا حينئذ من تبيين كل هذا على ما قال أدهم فى خاتمة نقده — حتى تستقيم موازين النقد عندنا وينزجر الهاجم على العلم من غير بابه • فلما عجز الأستاذ الدكتور أدهم عن دفع البينة فزع الى المماحكة والمهاترة ، قطع الله الحزازات التى تأكل النفس !

وان قال أدهم (وهو على كل قول قدير) : ان له أن ينكر رأيا دونه فيستبدل به ضده ، بعد مضى أربعة أشهر (والحر فى مصر شديد ، ييبس كل شىء) ، قلت ما دمت تناظر فى العلم كأنك تداور فى السياسة على الطريقة الحديثة ، فخذ شهادة أخرى ممن يجل ويعتد به من « أهلك » ، وهى رسالة بالعربية بعث بها الى الأستاذ كراتشكوفسكى ، وقد اطلع عليها صاحب مجلة الرسالة ورئيس تحرير المقتطف : « سيدى العزيز الفاضل • سلاما واحتراما وشكرا لكم على ارسال كتابكم الجديد « مباحث عربية » وقد قرأته فى هذه الأيام أيام العطلة المدرسية ، وانتفعت منه كثيرا • لايخفى عليكم أن فى قراءته بعض صعوبة على من لم يتعود طريقا علميا صرفا فى البحث والاستقراء ومع ذلك فى الكتاب درس مهم وخطوة جديدة فى سبيل ترقية العلم العربى الحديث ، عسى أن ينتفع بها أبناء العربية فى كل أقطارها • حتى بدعة الرموز، الرموز الاختزالية رأيتها فى مكانها وهى بدعة مستحسنة ، ولا يتعسر ادراكها

واستعمالها على كل من يتمرن فيها دقيقتين . وفى الاجمال قد خدمتم العـلم والآداب بهذا الكتاب الجديد خدمة تذكر وتشكر ودمتم على مساعيكم الحميدة والنجاح حليفكم وذوو العقـول السـليمة فى الشـرق والغرب أصدقاؤكم . أغناطيوس كراتشكوفسكى ، الروسى » ا هـ - ألا حسبى صداقة « العقـول السليمة » !

وبعد فهذه كلمة ثانية ، أرسلها مكرها ، ولكنها رعاية العلم الحق واقامة النقد الصحيح ولن أعود الى مثلها مع اسماعيل أحمد أدهم ، فان قلمى لمشغول عن مما حكته بما هو أجل شأنا وأعم نفعا .

١٨ ـ طـه حسين ـ اسماعيل أدهـم *

صدق شيبوب

الاستاذ صديق شيبوب اديب عميق وباحث نقادة حر ، كتب عدة فصول فى الادب ولخص عشرات الكتب والروايــات فدل بعملـه على نزعته الادبية الصميمه وعلى ذوقه الرفيع فى النقد وهذه آراء فى شكل رسائل يعرض فيها الى الوان مختلفةمن الظـــاهرات الادبية وج رسالته هذه الماع الى البحث الذى كتبه الدكتور ادهم عن الدكتور طه حسين ننشرها ليقف قراء « الحديث » على رأى الادباء فى زعيمين من زعماء الفكر ·

(المحرر)

اما رسالة الدكتور اسماعيل ادهم فلا تقل خطرا عن بحث الدكتور بشر فارس (١) وان اختلفت عنه فى موضوعها وطرقها وغاياتها واسماعيل أدهم كبشر متصل باوساط المستشرقين أو هو واحد منهم ، أبحاثه منظمة وعقليته علمية أكثر منها أدبية : فهو مؤرخ بحاثة أكثر منه أديب · واسلوبه علمى لا يمت الى الأدب بصلة.وفى مؤلفاته الروسية والألمانية ابحاث فى الرياضيات ونظرية النسبية تدل على تكوينه الفكرى ونهجه فى البحث ·

وأنت تذكر ولاشك الضجة التى قامت حول بعض كتبه ومصادرتها والعنت الذى لقيه من بعض القوم فى سبيل تفكيره الحر وخروجه فيه على التقـــاليد والدين · ولم اكن اعرف وقتئذ الدكتور اسماعيل ادهم · وقد رأيته بعد ذلك وتحدثت اليه فاذا هو حاد الذكاء ، لين العريكة ، طيب النفس ، على وجهه

---

(١) سبق هذه الرسالة الماع الى بحوث الدكتور بشر فارس ·

* الحديث : أيلول · سبتمبر ١٩٣٨ ، ص ٦٥٤ وما يلى ·

مظاهر العلم والعلماء ، ينم لونه الاصفر الشاحب عن طول درس كما ينم بريق عينية عن ذكاء قلبه • وقد زاد فى مظهره العلمى ذلك العثنون الذى اطلقه حول ذقنه • وبينما هو لايزال شابا لايتجاوز العقد الثالث من عمره فاننا نجد انه قد انتج كثيرا وفاز بشهادات علمية طيبة من الجامعات الاوربية واخصها الروسية • وفى هذه الشهادات تفسير للكثير من الوان تفكيره •

نشر اسماعيل احمد ادهم مؤخرا بحثا طويلا فى الدكتور طه حسين ظهر فى عدد خاص من مجلة « الحديث » الغراء • وأنت تعرف مركز هذه المجلة السورية التى يصدرها بمدينة حلب الاستاذ سامى الكيالى من الصحافة العربية • وقد استطاع صاحبها الاديب النابه ان يجعلها فى الطليعة • ولا غرو فالاستاذ الكيالى قدير فى ادبه وادارته • وقد طالعت له ولاشك كتابه « شهر فى اوربا » وابحاثه الطيبة التى كان ولا يزال ينشرها فى مجلته مثل تاريخ سيف الدولة وغيره •

وقد كان الاستاذ الكيالى فى طليعة المعجبين بادب الدكتور طه « ونزعاته التجديدية•••» فحرص ان تكون مجلته فىطليعة الصحف السورية التىتعنى بادب عميد كلية الآداب • وقد نشر الدكتور طه حسين على صفحاتها بعض آرائه الجريئة لذلك رحب بالبحث الطريف الذى كتبه الدكتور اسماعيل أدهم فى ادب الدكتور طه حسين ونشره فى عدد خاص من مجلته وكتب لهذا العدد مقدمة فى تعريف صاحب البحث •

يقع هذا البحث فى ثلاثة فصول تناول منها تاريخ حياة الدكتور طه وتحليل شخصيته ، وتناول الثانى مذهبه فى النقد الادبى ومذهبه الفنى ، وتناول الثالث رأيه فى الدين ومعتقده وبعض آرائه وشيئا عن آرائه وشيئا عن آراء معاصريه فيه ، وهو حسن التبويب والتفصيل لم بشخصية عميد الادب العربى ، كما يلقبون اليوم الدكتور طه حسين بك ، من شتى نواحيها مشيرا الى قوتها ومتانتها •

والحق أن شخصية الدكتور طه حسين تسيطر اليوم على الادب العربى

حتى لتكتسف كل شخصية غيرها وتتغلب عليها وهى حالة زاهنة سواء كانت عن جدارة او غير جدارة وسواء اكان هناك من يبزها ويتفوق عليها او لم يكن ٠ ذلك ان الدكتور قوى الشكيمة لا يلين الى ضيم ولايسكت عن خصم وانه جرىء لبق يعرف كيف يهاجم وكيف يدافع وقد استطاع ان يجمع حوله فئة من الطلبة والمريدين يناضلون عنه ٠ ولكن خصومه خدموا شهرته اكثر مما خدمها هؤلاء المريدون ٠

وقد كان اسماعيل أدهم موفقا الى حد بعيد فى تحليل شخصية طه حسين بك من حيث انه فنان واديب بطبعه اكثر مما هو عالم ٠ لانه « لايتحوط فى بحثه وتطرفه فى استنتاجه » وانه يمزج التحقيق بفنه وهو فنان بطبعه فيصعب معرفة الجانب العلمى فى آثاره وتمييز الجانب الفنى » وانه يميل كثيراً مع هواه لأنه يعتبر النقد عملا أدبيا محضا فيعمل على اظهار تذوقه وتتجلى شخصيته باغراضها واهوائها فى نقداته ٠٠٠ »

وحين عرض اسماعيل ادهم الى اسلوب الدكتور طه وذلك « التكرار فى الجمل واعادتها » الذى يلاحظ فى أسلوبه اعاد سببه الى الروح الخطابية التى يتميز بها وفقده البصر ٠

وهذا صحيح واذكر ان الاستاذ المازنى قد قال مثل هذا فى بعض ابحاثه عن الدكتور طه حسين ٠ واعذرنى ياأخى اذا انا استشهدت بنفسى ، على غير عادتى ، فقد كانت دراسة شخصية طه حسين اول بحث كتبته فى هذا الباب من الحياة الادبية سنة ١٩٢٥ وقد ذكرت وقتئذ ان سبب هذا التكرار انه يملى مقالاته كما يلقى دروسه فى الجامعة ٠ وان فقده البصر جعله لايستطيع ان يتعرف فى وجوه طلابه مقدار فهمهم لدروسه فيضطر الى التكرار والاعادة لفظا ومعنى ٠ ولعل هذا أقرب الى الحقيقة من قول الصديق اسماعيل أدهم ٠

وقد فات البحث اشياء طفيفة اود الاشارة اليها ٠ فمن ذلك قوله انه لما نشر طه حسين كتابه « الشعر الجاهلى » واثار الضجة التى اثرها الضجة التى اثارها سكت عن الرد على خصومه ٠ وهذا صحيح الى حد ما ٠ والذى اذكره

ان اول ما اثاره ظهور هذا الكتاب تساءل بعض المشايخ من يكون « ديكارت » هذا الذى يطبق نظريته فى الشك على الادب العربى · وقد رد وقتئذ طه على هؤلاء المتسائلين بمقالين نشرا فى صحيفة « السياسة الاسبوعية » تناول فى احدهما تعريف الفيلسوف الفرنسى فى بحث جدى وتناول فى الثانى خصومه بالتهكم والسخرية · فافحمهم ولم يسكت الا حين رأى المسألة تتطور الى ناحية دقيقة تتعلق بالدين وحرية الفكر ·

والتهكم سلاح قوى من اسلحة الدكتور طه حسين لم يلتفت اليه اسماعيل ادهم · وهو تهكم لاذع لعل طه حسين استمده من طول مراسه للادب الفرنسى وخصوصا « فولتير » و « اناطول فرانس » ·

اضف الى هذا وذاك تفاوت فاضح فى اسلوبه · تلقاه فى اكثر كتاباته فبينما تطالع له صفحات تعتبر آية فى البلاغة وحسن السبك الفنى اذا به يتعثر فى صفحات تليها تماما ببعض الركاكة · وهو انما يقع فى هذا النقص حين يحاول تقليد الاسلوب الفرنسى ·

ولعلك تعجب حين اقول لك انى كنت شديد الشغف بالمقالات السياسية التى كان يدبجها فى صحيفة « السياسة » اليومية فى سنتها الاولى · ولعلك تذكر ان اكثر المقالات التى حوكم لاجلها رئيس تحرير هذه الصحيفة كانت من قلمه · ذلك انه مناضل بطبيعته وهو يحمل على خصومه فى غير هوادة · فاذا استرسل مع هذه الطبيعة اجاد ايما اجادة ·

وليست هذه المآخذ الصغيرة مما يقلل من قيمة بحث اسماعيل ادهم فى طه حسين · وقد قلت لك كل الخير الذى اعتقده فيه · ولاشك انه بمثل هذه الابحاث يخدم الادب العربى وفن النقد خاصة خدمة جليلة لان بحثه هذا أنموذج طيب للدراسة التحليلية المنظمة المنسقة على طريقة علمية [٠]

الاسكندرية صديق شيبوب

١٩ – الكهربائية تعتاد *

مما استوقف نظر بعض الأدباء فى شىء من الانكار ما جاء فى كتاب « آفاق العلم الحديث » من مبحث الأستاذين جل وكرم عن الأفعال المنعكسة الاصلية والمتحولة وأشباهها فى عالم المادة ، ذلك أنه قرر أنه اذا اقترن مؤثران فى احداث أثرين معا ، وتكرر هذا الاحداث عدة مرات،فان أحد المؤثرين منفردا يمكنه أن يقوم بعمل الاثنين معاً فى احداث الأثرين • وهذا التفسير المادى أراد بـه ايضاح قاعدة بافلوف فى الأفعال العكسية الموصلة والمتحولة • والتجربة التى أجراها فى هذا الموضوع أنه أتى بمصباحين كهربائيين أو جرسين متصلين ، كلاهما ينير أو يدق بالضغط على زرين ، وبتكرار هذه العملية تمكن من ايجاد شبه عادة فى أن يجعل الكهربائية تسرى فى السلكين المتفرعين من الزرين • وأن تنير المصباحين أو تجعل الجرسين يدقان • وتفاصيل هذه التجربة مذكورة بايضاح فى كتاب « آفاق العلم الحديث » ، وهى فى الأصل مقال نشر بمجلة المقتطف لأعوام خلت •

ولست أعرف كيف يوجد فى الشرق العربى أناس يزعمون أنهم متصلون بالثقافة الأوربية الحديثة ، وأن لهم دراية بآخر نتائج العلم التطبيقى فى أوربا ، ومع ذلك يجهلون مثل هـذه النتـائج التجريبية التى انتهت اليها أوربـا ، ويعتبرونها من أضغاث أحلام الكتاب الفرنجة ، مع أن هذه المباحث ليست نظرية انما هى وليدة التجربة والاختبار • ولا شك أنه ليس للأفكار ولا للمنطق أن ينازع فى حقيقتها ، ما دامت التجربة تثبتها ، وهذا الموقف يذكرنى تماما بتلك المحاولات الفاشلة التى كان يثيرها البعض أمام كل اكتشاف علمى جديد •

ولكم أرجو أن يتمكن أدباؤنا من الأسس العلمية التى تقوم عليها الفكرات الحديثة قبل العرض لها •

الاسكندرية — اسماعيل أدهم

* الرسالة ، ٢٩ يناير ١٩٤٠ ، ص ١٩٦ •

٢٠ ـ حول « خليل مطران » *

استند الدكتور أدهم صاحب مقال خليل مطران فى مقتطف دسمبر ١٩٣٩ ص ٥٤٩ الى تكملة تاريخ الآداب العربية للمستشرف الالمانى الكبير بروكلمن ج ٣ ص ٩١ (وهو يريد المجلد الثالث ، النشرة الثانية) . ولما كنت أنقل الآن هذا الكتاب الى اللغة العربية فقد راجعت النص الذى استند اليه ، فدهشت كثيرا أنى رأيته يخطىء فى الاستشهاد والاسناد .

قال فى الحديث عن سطور من الشعر المنثور لخليل مطران (الديوان ٢٧٦) ـ :

« وقد توقف عندها البروفسور بروكلمان (والصواب : بروكلمن) وقرر أن الناحية الغالبة عليها الناحية التأثرية، وان التأثر واضح فيها بوالت ويتمان (والصواب وتمن Walt Whitman) الشاعر الاميركى ، الذى كان عظيم التأثير فى شعراء المهجر فى أميركا » .

وبعد مراجعة نص بروكلمن وجدت الكاتب قد خلط بين ما جاء فى الصفحة ٦٠ والصفحة ٩١ . ففى الصفحة ٩١ يتكلم بروكلمن على الطريقة التأثرية عند مطران فى قصيدة « اشتباه الضياء » ، اذ يقول (ص ٣٣) : « صور مطران مرة ـ كأنه يمسك بريشة المصور التأثرى Impressionisten ـ كيف تباعدت فتاة عن رفاقها وهى لابسة لباسا أبيض الى آخر ما جاء فى الديوان (ص ١٤٠) . هذا ما يتعلق بالطريقة التأثرية . وأنت ترى أن نقد بروكلمن هنا لقصيدة « اشتباه الضياء » لا لقصيدة « شعر منثور » فى رثاء ابرهيم اليازجى (الديوان ص ٢٧٦) . وأما كلام بروكلمن على هذه القصيدة الأخيرة فليس فيه اشارة الى الطريقة التأثرية البتة . وأغرب من هذا أن بروكلمن لم يقل ان مطرانا

---

* المقتطف ، فبراير ١٩٤٠ ، ص ٢٢٩

تأثر بوالت وتمن بل قال (ص ٩٨ تحت و ٩٠ فوق) : «ان مطـرانا لم يستعمل الشعر المنثور سوى مرة واحدة. والشعر المنثور vers libre هو الذى تنازع G. Kahn و E. Dujardin فضل اكتشافه فى فرنسا ، والذى استعمله والت وتمن ومهر فيه بأميركا ونســج على منوال هـذا الشــعر تلميذ مطران زكى ابو شادى ، والسوريون المهاجرون فى اميركا متأثرين بوالت وتمن » .
وعلى هذا فلم يقل بروكلمن ان وتمن أثر فى مطران كما يريد الاستاذ ادهم .
ثم ان بروكلمن لم يقل بالتأثرية فى صدد قصيدة الشعر المنثور ولكن بصدد قصيدة « اشتباه الضياء » وكل قول من قولى بروكلمن فى صفحة مستقلة وفى سياق مختلف .

هذا وكان يحسن بالدكتور أدهم وهو يشتغل بنقـد الشعـر ان ينــاقش «البروفسور» بروكلمن فى ما قاله بتأثرية مطران . وذلك لأن قصيدة «اشتباه الضياء » رومانتكية صرفة .

عبد الرازق اسماعيل

٢١ - « أذنى زلزلت طربا » *

فى العدد الماضى من (الرسالة) بدا للصديق الصالح الخاشع محمود محمد شاكر أن ينظر فى قصيدة « الناى » التى كنت نشرتها فى العدد الـ ٣٤١ . وجاء نظر الصديق على شطرين : الأول فى علم العروض ، والثانى فى فن اللغة عامة والمجاز خاصة .

فأما قول الصديق ان بحر « المنطلق » الذى وضعته انما هو من مجزوء « المتدارك » أو من نحو ذلك فوهم قد سبقه اليه كاتب آخر . وفى هذا المكان من العدد الماضى وقف القارىء على ما يبدد ذاك الوهم .؛ ومن الغريب أن كاتبا بمكانة الأستاذ محمود محمد شاكر يخلط « وضع » الشىء بـ « اختراعه » . انى لم أخترع البحر يا محمود ، بل وضعته . وما أنا بباخل عليك بهذا التبصير .

وأما الشطر الثانى فمحصور فى قول الأستاذ : « ولكن ما بال هذا الصديق (يعنينى) يريد أن يزلزل أذنه ، ونحن لم نفرغ بعد من حديث الزلازل التى هدمت ما هدمت فى الأناضول . لماذا أيها الصديق ؟ ولماذا تريد أن نشعر أن أذنك وحدها - دون سائرك - هي التى تطرب ، ولا يكون طربها الا زلزلة » ا هـ .

ألا انمن مساوىء الاكبابعلى قراءة الصحفاليومية أن يغلب على الألفاظ المتواترة معنى يقف الخلق عنده فينسوا مفاده الأول ويغفلوا ألوان استعماله فى الأدب الموروث بجلاله وثروته . فان الصديق محمودا قنع بزلزال الأرض والأناضول من الأرض . كيف فاته أن زلزال الأرض معنى طارىء على زل زل ؟ ففى « لسان العرب » ج ٥ ص ٣٢٧ : « وفى الحديث : اهزم الأحزاب وزلزلهم - الزلزلة فى الأصل : الحركة العظيمة والازعاج الشديد ، ومنه زلزلة

* الرسالة ٥ فبراير ١٩٤٠ ، ص ٢٣٦ .

الأرض ، وهو ههنا كناية عن التخويف والتحذير ، أى : اجعل أمرهم مضطربا متقلقلا غير ثابت » . هذا ، وفى القرآن نفسه - وهو الحجة العليا فى مثل هذه المشكلات - تصيب الى جانب « زلزال الأرض » و « زلزلة الساعة (سورة الزلزال ، والحج) آيتين اليك حروفهما :

١ - « وزلزلوا حتى يقول الرسول » البقرة ، (أى « أزعجوا ازعاجا شديدا مما أصابهم من الشدائد » : عن البيضاوى) .

٢ - « هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا » الأحزاب (أى « من شدة الفزع ») . وعلى هذا ، فانك ترى أن الزلزلة تفيد الاضطراب والتقلقل والتحرك ، حقيقة ومجازا ، ثم انها خرجت من ذلك - من باب اطلاق العام على الخاص - الى المعنى الذى تمهل عنده الصديق ، والذى غلب عند عامة الناس لهذا الزمان . ومن ذلك المعنى الأول ، وهو الأصل . ما جاء فى حديث عطاء : « لا دق ولا زلزلة فى الكيل ، أى لا يحرك شيه » ، وفى حديث أبى ذر : « حتى يخرج من حلمة ثدييه يتزلزل » ، (عن « لسان ») . وعلى ذلك أيضا قولهم : « جاء بالابل يزلزلها : يسوقها بعنف » (عن « أساس البلاغة » مادة زل) . كيف غاب كل هذا عن صديقى والقرآن فى صدره والتفسير والحديث واللغة شواغله . هل زلزل « الناى » ذكراته .

وقد خطر للصديق محمود - ومحمود كثير الخواطر - أن يقول لى : « لماذا تريد ألا يكون طرب أذنك الا زلزلة ؟ » . فانى ألوذ بالصبر فأقول : لأن الزلزلة والطرب على مجاورة . مصداق ذلك أن استعمال لفظ الزلزلة للدلالة على الطرب الشديد قديم فى أدبنا . ففى « الأغانى » (ط بولاق ج٦ ص ٨٠) : « فتغنى (والمتكلم اسماعيل بن جامع المغنى) بصوت لى ... فتزلزلت والله الدار عليهم » ، وفى « الأغانى » أيضا (ج ٥ ص ٢٤) عند الكلام على غناء ابراهيم الموصلى وضرب منصور زلزل بالعود فى حضرة الرشيد : « فزلزلا الدنيا » ، ومن ذلك قول العرب : « والزلزل : الطبال الماهر » (عن لسان العرب) ، ولعل اسم « زلزل » المتقدم ذكره من ههنا كذلك .

وأما أن تزلزل الأذن من شدة الطرب دون سائر البدن فكلام أنزله منزلة الدعابة ، والا فليستفسر الصديق العرب قولهم : « تزلزلت نفسه : رجعت عند الموت فى صدره » لسان العرب : زلزل) ، وقولهم فى وصف النزال : « وزلزلت الأقدام من ولولة الأنجاد » (« الألفاظ الكتابية » الهمدانى بيروت ١٩٢٣ ص ١١٧ ثم ٢٣٫٥) ٠٠٠ ان لكل مقام مقالا : على هذا تلقينا البلاغة !

فالطرب الشديد يزلزل الأذن أية زلزلة حتى ان السامع المطراب يتمنى لو يجنب الناى أو العود خشية الاعياء ، كالعاشق أضناه عشقه وعناه فيود لو يفر من معشوقه اتقاء التلف ٠

وان استكثر محمود زلزلة الأذن أى اضطرابها وتقلقلها ساعة الطرب الشديد فليسأل صاحب « الأغانى » عن صحة قوله (ج ١٨ ص ١٢٧ : « اندفع عمرو بن الكنات يغنى على جسر بغداد أيام الرشيد،فحبس الناس واضطربت المحامل ومدت الابل أعناقها وكادت الفتنة تقع » ٠٠٠ الا ان الطرب لأهله ـ عفا الله عنهم ـ وصديقى محمود ربيب بيت صلاح وورع وتحرج وتقوى ٠ وأما نا فكما قال هو : صاحب « مرح وانطلاق الى تسائر هذه الألفاظ الراقصة بألفاظها قبل معانيها » ، بل ان أهلى أنفذونى الى باريس يأسا ، وفى باريس وغيرها لهوت وعبثت وتلمست الطرب على ألوانه حتى أمست أذنى ـ لا قومها الله ولا أصلحها ـ تنعم بالزلزال ٠

ثم هل الأذن التي تزلزل فوق أقوال للعرب مثل هذه : « طار القلب فرحا ، وخلع الحزن قلبه ، ومزق أحشاءه ، وفت كبده » الى آخر ما هنالك من التعبيرات التى تذوى اللغة من دونها فينفض لونها ٠

وهكذا ترى أن ان الأستاذ محمودا خذله الحظ هذه المرة ٠ وذلك لأنه عـ قصيدةالناى من«الشعر الجديد»،فخففيتلمس فى مطاويها النبو فسقط على مطران عربى صميم ٠ ولعل الحظ ينصره عند قصيدة خارجة فى عدد آت ، اذ هى ببعد ذهابا عن المألوف وليطمئن الصديق الى أنى لن أجاذبه فيما يدق عن المقاييس القريبة فانما أكتب اليوم على جهة التسلى والتلهى ٠

بشر فارس

٢٢ ـ حول الكهربائية تعتاد *

صديقى الأديب الكبير الأستاذ الزيات

بعد التحية والاحترام طالعت فى العدد الأخير من (الرسالة) الغراء ما أشار اليه الدكتور اسماعيل أدهم من تردد فريق من الأدباء فى تصديق ما ورد فى كتابى « آفاق العلم الحيث » عن تجارب تبين أن بعض الأجهزة الكهربائية المعدة خاصة لهذه التجارب تقوم بأعمال من قبيل التذكر والنسيان والتعود (آفاق العلم الحديث : فصل « دراسة الحياة العقلية بتجارب آلية » صفحة ٢١٦ – ٢٢٣) وقد أنحى الدكتور باللائمة على أولئك الأدباء لترددهم هذا لأن هذه الأقوال « نتائج العلم التطبيقى فى أوربا .. ومع أن هذه المباحث ليست نظرية وانما هى وليدة التجربة والاختبار ، ولا شك أنه ليس للأفكار ولا للنطق أن ينازع فى حقيقتها ما دامت التجربة تثبتها » الرسالة العدد ٣٤٣ الصفحة ١٩٦) .

ومن لطف الاتفاق أننى تلقيت أمس بالبريد الأميركى جزء يناير من « المجلة العلمية الشهرية » بعد مطالعة كلمة الدكتور أدهم فى « الرسالة » الغراء ، فقلبت صفحاتها واذا صورة الدكتور هل Hull (وهو الذى عزيت اليه هذه التجارب) فى رأس الصفحة التاسعة والثمانين منها . وقد نشرت هناك لأنه كان رئيسا لقسم علم النفس (السيكلوجيا) فى مجمع تقدم العلوم الأميركى فى مؤتمره الأخير . وعلى هذا أيجوز أن نهمل ما يقدمه استاذ علم النفس فى جامعة « بيل » ورئيس قسم علم النفس فى « مجمع تقدم العلم الأميركى »؟

انى أعلم أن الشك أول مداج اليبين . ولكن هذا الشك يجب أن يستقيم على تقصى الموضوع فيفضى الى توضيحه بالبحث الدقيق . اما أن نغفل

---

* الرسالة : ٥ فبراير ١٩٤٠ ، ص ٢٣٧ .

ما يقدمه أساطير العلم الحديث أو أن نتردد فى قبوله لأن قولهم لا يوافق هوى فى النفس ، أو لأنه لا يساير فكرة سنحت فى الذهن ، فذلك دليل على الضعف والتصلب . وأى تفكير صحيح يقوم على هذين الأسين ؟

ولست أعلم من هم الأدباء الذين أشار اليهم الدكتور أدهم فى كلمته ورد عليهم . وانما استرعى نظرى قوله فى ما بين العلم والثقافة الصحيحة من صلة موثقة . فاسمحوا لى أن أشير فى هذا الصدد الى فصل نفيس فى « ضآلة ثقافتنا العلمية » حواه كتاب جديد للدكتور قسطنطين زريق ، أستاذ التاريخ الشرقى فى جامعة بيروت الأميركية عنوانه « الوعى القومى » .

وتفضلوا بقبول مودتى واحترامى   **فؤاد صروف**

٢٣ ـ هـل فى الامكان زيادة بحر جديد فى العروض ؟ *

ان البحور المعروفة فى علم العروض العربى ، هى البحور الممكن تاليفها فعلا من التفاعيل التى تجىء فى لغة العرب • وأساس هذا الكـلام لا يتعدى معرفة التفاعيل وصيغهـا التى تجىء فى العربية ، ثم تركيب الأبحر الممكن مجيئها منها على أساس حسابات الأمثال • والنتيجة أنـه لا يمكن زيـادة بحر جديد مستقل علي البحور المعروفة فى علم العروض ، وان أمكن اسـتحداث تركيبات فى أجزاء هذه البحور • ولأحد المستشرقين الروس بحث مستفيض فى هذا الشأن ، نال عليه أجازة الدكتوراة من لينغراد •

« الاسكندرية »　　　　**اسماعيل أدهم**

---

* الرسالة : ٥ فبراير ١٩٤٠ ، ص ٢٣٨ •

٢٤ – بين بشر وشاكر *

الزلزلة تفيد فى اللغة معنى الاضطراب والتقلقل، ولكن هل هذه الافادة تجيز أن يقال ان « الأذن تزلزل طربا » بمعنى الاضطراب والتقلقل ؟

الدكتور بشر فارس يجيز هذا ، لأنه يرى مجساورة فى لغة العرب بين الزلزلة والطرب ، وهو يسوق على ذلك الشواهد ويعزز رأيه بنصوص من كلام البلغاء ، ولكن يغيب عنه أن هذه المجاورة – فى كل الشواهد التى جاء بها – تعتمد على أساسين : جـواز الاضطراب والتبلبل على الشىء أولا ، وامـكان الاحساس والشعور بهذا الاضطراب والتقلقل ثانيا .

وقد لمس الأصل الأول منهما الأستاذ المحقق محمود محمد شاكر ، ومن هنا كانت موضع مؤاخذته على صاحبه أن يقول : « أذنى زلزلت طربا » . وهو يقرر أن شرط مجاز الزلزلة أن يكون الشىء يتحرك ويضطرب ويتقلقل . ومن هذا يصح عنده القول ان الرجل يتزلزل ، والأقدام والأيدى والرؤوس والقلوب وما اليها من سائر أعضاء الانسان المتحركة حركة ما ، وكذلك الحيوان كالابل جاء راعيها « يزلزلها » ، ولكن لا يصح عند ظنه القول بأن الأذن تتزلزل من الطرب أو الغضب (أو تحت تأثير أى انفعال آخر) ، لأن الأذن لا تتحرك ، وهذا صحيح !

ولكن الدكتور بشر فارس يرى الأذن تهتز طبلتها على جانب المماثلة لحركة مصدر الصوت ، ومن هنا يجوز عنده أن يقال ان الأذن تتحرك ويصح رأيه فى أن الأذن تتزلزل طربا . ولكن هذه الحركة الاهتزازية لا يمكن الشعور بها ، وشرط مجاز الزلزلة ليس الحركة وحدها ، وانما الحركة أولا ، ثم وجـوب الشعور بها ثانيا . ومن كل الشواهد والأمثلة التى دارت على المتناظرين تجد

---

* الرسالة : ٢٦ فبراير ١٩٤٠ ، ص ٣٥٩ .

أن الاحساس والشعور بالحركة شرط مجاز الزلزلة للشيء المتحرك • ومن هنا نرى أنه لايجوز لغة القول بأن الأذن تطرب (أو تنفعل) زلزلة ، لأنه لا يمكن الاحساس والشعور بحركة اهتزاز طبلة الأذن •

على أن تخريج الدكتور بشر للموضوع طريف ، وطرافته تجيء من جهة أن كل عضو من أعضاء الحس تهتز دخائلها • وهذا الاهتزاز حين ينتهى الى مراكز الاحساس فى الدماغ يحدث الشعور بالاحساس • ومن هنا يمكن أن نقول ان العينين تتزلزلان من الجمال ••• ومن الواضح سخافة مثل هذا المجاز ! •••

ومن المهم أن نقول ان نزعة الدكتور بشر فارس التجديدية ، وجريه وراء مذهب المجددين المغرقين فى تجديدهم فى الغرب ، هى التى أملت عليه هذه الصورة الشعرية النابية عن الذوق وفن اللغة عامة والمجاز خاصة • الا ترى بيراندللو يقول فى مسرحية له : « واضطربت أذنها وتقلقلت من موسيقى الجاز المزعجة التى كانت تدق فى القاعة » (أنظر فردريك ناردييلى فى كتابه – الانسان المقدس – حياة وآلام بيراندالو ، الترجمة التركية ، استانبول ١٩٣٩ ص ١١٨ – ١١٩) • ان فى هذه الصورة أصلا لتعبير الدكتور الدكتور بشر : « أذنى زلزلت طربا » ، الموروث من طبيعة بدوية ، أعرابية ، فجاء متخذا هذا الكساء • والدكتور بشر على الرغم من حبه للتجديد فيه لوثة أعرابية على حد تعبير أسود بن أبى خزيمة (البيان للجاحظ ١ ص ٧٠ طبعة مصر) •

(الاسكندرية) اسماعيل أحمد أدهم

٢٥ - الى الأستاذ اسماعيل احمد أدهم *

قرأت مقالك فى عام الفيل وميلاد الرسول فاعجبنى رأيك فى تحقيق ذلك الميلاد ، وكنت موفقا كل التوفيق فى تأييدك وجود الفيل فى حملة الأحباش . وقد أشكل على فى مقالك أمور أعرضها عليك لتتفضل بايضاحها .

١ - ذكرت أن النجاشى كان يرى أن فكرة هذه الحملة خيالية لا يمكن تحقيقها . فكيف يعلم النجاشى هذا وهو من شعب فطرى ، ثم يغيب على الروم وهم أهل علم وثقافة ودراية بفنون الحرب وطبائع البلاد ؟

٢ - وذكرت أن مساعدة النجاشى للروم لم تكن ممكنة من جهة الخليج الفارسى ، لأنه لم يكن له أسطول ينقل به جنوده اليه ، مع أنك ذكرت أنه كان للروم اسطول بالبحر الأحمر والمحيط الهندى ، وأن هذا الأسطول هو الذى نقل جنود الأحباش الى اليمن ، وكانت الأفيال تأتى به اليهم من الهند .

٣ - وذكرت أن الأحباش تعرضوا للحجاز بتحريض الروم ، ثم عدت فذكرت أن الأحباش لم يكن قصدهم التعرض للحجاز ، وانما كانوا يقصدون مساعدة الروم .

٤ - ويفهم من كلامك أن المرض والوباء الذى حصل للأحباش عند وصولهم الى مكة لم يكن بعناية الهية ، وأن أهل الحجاز هم الذين فهموا ذلك حين فهموا خطأ أن الروم يقصدون هدم الكعبة ، ولكن الأمر فى هذا لا يقف عند أهل الحجاز فقد جاء القرآن الكريم موافقا لما فهموه من تلك العناية ، وذلك فى قوله تعالى : (ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل ، الم يجعل كيدهم فى تضليل) الآيات .

---

* الرسالة : العدد ٣٥٠ ، ١٨ مارس ١٩٤٠ : ٥١٦ .

٥ – وقد جعلت الرواية اليونانية تناقض الرواية العربية فى سبب حملة الأحباش ، مع أنه لا تناقض بينهما ، والشيء الواحد قد تتعدد أسبابه ، ولا يضير الرواية العربية أن تجهل أمر سفير الروم الى النجاشي ، لأن ذلك جرى بين النجاشى وجوستنيان ، ولم يكن العرب فى ذلك الوقت فى حالة تمكنهم من الإطلاع على هذه السفارة •

(قارىء)

٢٦ ـ عام الفيل وميلاد الرسول *

كتب أستاذ فاضل بتوقيع « قارىء » كلمة فى باب البريد الأدبى من العدد ٣٥٠ من الرسالة ، جاء فيها عدة أسئلة إلى بخصوص بعض ما استشكل عليه فهمه فى مبحثى « عام الفيل وميلاد الرسول » المنشور بالعدد ٣٤٨ من الرسالة . والذى أراه أن الروم البيزنتين) كانت معرفتهم ببلاد العرب نظرية ، ومن هنا كانت الخطة التى وضعها امبراطورهم جوستنيان مع قواد جيشه بارعة ، كخطة تجرى على خريطة الشرق الأدنى . فقد كان هو سيقوم بمهاجمة تخوم فارس المتصلة بحدود امبراطوريته فى الوقت الذى يتعرض فيه حلفاؤه الأحباش بقوات جسيمة من الجنوب الغربى لفارس ، فيضطر الفرس أمام هذا الهجوم المزدوج أن يقسموا قواتهم ، فيخف مجموعهم أمام الروم ، ويتمكن هؤلاء من ضربهم الضربة القاصمة التى تقضى على نفوذهم خارج بلادهم .

وهذه الخطة لو رجعت بها الى « الخريطة » لوجدتها سهلة ، تدل على براعة ، ولكن كل قيمتها تضيع حين تخرج للتطبيق ، فتصطدم بعالم الواقع ، لأن الوضع الاستراتيجى لفارس ازاء الحبشة لايجعل مجالا لهجوم كبير عليها ، سواء عن طريق البحر بالتعرض للخليج الفارسى ، أو عن طريق البر بمهاجمة التخوم الفارسية من جهة العراق العربى . ففارس تبعد عن الحبشة بحرا مسافة تتراوح بين ٢٠٠٠ و ٢٥٠٠ كيلو متر ، كما أنها تبعد مسافة ١٠٠٠ كيلو متر وأكثر برا من اليمن قاعدة الأحباش فى بلاد العرب . ونجاح حملة عسكرية على فارس تهاجمها من جهة البحر ، تحتاج على أقل تقدير الى مائة ألف مقاتل ، وبالتالى الى أكثر من ألف سفينة تنقلهم الى الشواطىء الفارسية . ولم يكن الروم ولا الأحباش ولا الاثنان مجتمعين يمتلكون مثل هذا

---

* الرسالة : أول ابريل ١٩٤٠ ، ص ٩٥

الأسطول الضخم فى البحر الأحمر والمحيط الهندى · ومن هنا كانت فكرة مهاجمة فارس بحرا غير ممكنة · ولا تناقض فى هذا القول مع القول بنقل الروم بأسطولهم الصغير فى البحر الأحمر قوات الأحباش الى اليمن ، وهى قوات لم تزد على بضعة آلاف تقدمت لسواحل اليمن واحتلتها ، وبقيت تنتظر تجريدات وامدادات أخرى ، كان هذا الأسطول الصغير يقلها من الحين للحين،من الساحل الافريقى المواجه لليمن ، الى اليمن · ولا شك عندى أن اليمن لو كانت متحدة ، ولو لم يكن النزاع يأكلها والصراع على أشده بين أقيالها وبينهم وبين مليكهم ، لما نجح الأحباش فى فتحها والاستيلاء عليها بقوات صغيرة · وفى هذا حل للاشكال الثانى الذى استشكله « قارىء » · أما نجاح الهجوم الحبشى برا ، فقد كانت تضاريس الجزيرة لا تجعله ممكنا ، والأحباش كانوا يعرفون هذا لدرايتهم بشؤون الجزيرة من الوجهة العسكرية عن طريق التجارب ، اذ كانوا يجردون التجريدات العسكرية على نجران بين الحين والحين لاخضاع القبائل الثائرة ، ومن هنا كانت الصعوبات التى يلقونها مضرب المثل · فلا عجب اذا كانت فكرة الأحباش أقرب الى الواقع من فكرة الروم ، رغم تفوق الروم عليهم فى المعارف والأفكار · ولا يبعد أن يكون الروم لا يجهلون هذه الصعاب ، ولكن الحرب التى طالت بينهم وبين الفرس ، جعلتهم يتعلمون بالأوهام والخيالات علها تأتيهم بمخرج مما هم فيه · وهذا الموقف تجد له شبيها اليوم فى الأحلام التى تداعب رأس هتلر ، فى امكان مهاجمة حلفائه الروس الهند وضربهم انجلترة فيها ، مع أن هذا الحلم دون تحقيقه من الصعوبات مالا يغيب على أحد ، والهنود يعرفون اليوم استحالته · والألمان تدفعهم الرغبة لتحطيم بريطانيا لتصوره ، بل وتصور نجاحه · وهذا لا يضعف بأى حال من الأحوال من ثقافتهم وعلومهم التى جعلتهم متفوقين على معظم أمم الأرض · فاذا وضعنا هذا موضع النظر فان الاشكال الأول يزول من نفسه ، خصوصا اذا عرفنا أن معنا حكم التاريخ الحاضر وليس الماضى ·

بقى أن الفاضل « قارىء » لاحظ أننى قلت فى صدر بحثى أن بروكوب تكلم عن تعرض الأحباش للحجاز بتحريض الروم ، مع أن الأحباش لم يكن قصدهم التعرض للحجاز بل مساعدة الروم · وهذا صحيح ، ولكن كما قلت

(ص ٤٥١ عمود ٢ من العدد ٣٤٩ من الرسالة) ان الحاح الروم على النجاشي اضطره أن يأمر عامله على اليمن بالتحرك شمالا ومهاجمة التخوم الفارسية .

ولما كان الطريق الطبيعي الى هذه التخوم يمر بأرض الحجاز ، فان القوات الحبشية قد ابتلاها الله بالجدري الذي فتك بجندها فاضطروا الى الرجوع والاعتذار للروم عن تقديم المساعدة اليهم . وتكون بذلك حملة مساعدة الروم وقفت عند حد التعرض للحجاز ، ولم تتجاوزها الى ما بعدها ، فاتخذت في الظاهر شكل حملة على الحجاز ، وكان العنصر المحرض فيها الروم ، بدون أن يكون الغرض منها الحجاز نفسها في حال من الأحوال . وكان يحسن بقاريء أن يرجع نصوص بروكوب وشروح نولدكه وكايتاني وملاحظاتي على هذه الشروح في المصادر التي أثبتها في هوامش البحث ، وفيها سيجد أن بروكوب يقدر أن الأحباش بتحريض الروم ، حاولوا مساعدة جوستنيان بمهاجمة فارس . غير أن محاولتهم وقفت عند حد الحجاز فلم تتعدها ، وهذا هو تفسير الكلام . فليس فيه تنقاض ولا تضارب مع ما يجيء بعده .

اسماعيل أحمد أدهم

٢٧ – أدهــم قال لى *

قرأت للأستاذ عبد اللطيف النشار كلمة بمناسبة دعـوة أحـد الأدبـاء لأصدقاء المرحوم الدكتور أدهم فى أن يكتبوا عن مقدار ما وصل اليهم من العلم عن عقيدته ٠

وفى الواقع كانت دهشتى عظيمة لأمرين : الأول هى تلك الدعوة الغريبة التى لا أجد لها أى داع ، وقد حرت فى فهم مايرمى اليه الداعى من وراء دعوته فان كان يقصد بالعقيدة « الدين » فاننى أعتقد أنها مسألة شخصية بحتة يجدر بنا أن نبعدها عن نطاق الجدل ، ثم اننى لا أفهم كيف يمكننا أن نخدم الأدب بتركنا الكلام عن الناحية الأدبية فى الكاتب الى مسائل خاصة ، ويجب أن تظل كذلك ٠

واننى أتساءل : متى يمكن لأفكارنا أن تسمو عن الاهتمام بمثل هــذه الفوارق التى يجب أن تتلاشى ما دامت رسالة الأديب نبيلة فى مرماها مجـدة فى الرفع من شأن الأدب ؟

والأمر الثانى الذى دهشت له هو رد الأستاذ النشار نفسه وتلبيته دعوة كهذه ، ولم أخرج الا بنتيجة واحدة من كلمته ، وهى أنه قد انتهز فرصــة الكلام عن أدهم ليرميه بمر الذم والتعـريض ، واننى أرجـو أن تكون نيـة الاستاذ النشار – وقد كان صديقاً لأدهم – بريئة مما استطعت استنتاجـه من كلمته ٠

---

* الرسالة : ٢١ لكتوبر ، ١٩٤٠ ص ١٦١٠

ليتكلم عن أدهم وادبه كما يشاء ، ليناقش آراءه الأدبية والعلمية اذا اراد ، فهذه رسالة الناقد ، أما أن يدخل فى أمور شائكة كهذه ،فهذا مالا يقره عليه أحد ، وخاصة أنها تتعلق بشخص انتقل الى جوار ربه ، فللموت حرمة يجب علينا تقديسها ٠

شعبان فهمى

٢٨ - الى الاستاذ النشـار

فى عنقك الآن قلادتان : أولاهما للأستاذ اسماعيل أدهم - رحمة الله - وأخراهما للأدب الحديث .

أما قلادة أدهم فأرى أن بوحك بما (قال لك) قد يحيك له وشيا من الخلود لا يخلق ولا يبلى . أما قلادة الأدب فأعتقد أن أدب الأستاذ - وان كان جافا لا يخلب كما قال الأستاذ محمد عبد الغنى حسن فى مقاله - الا أنه جديد فى أفق الآدب ، ورأيه غريب فى سماء الآراء .

وعالم الأدب الآن محتاج الى كل جديد ، ودنيا الآراء عطشى الى كـل غريب .

فان صح ما تقول فهنيئا لبحر أدهم بغواص يتصيد الدرر الخبيئة ، ولعالم الأدب بمرآة تشع نفسا غامضة تاهت (حتى حقـائق نسـبها) عمن تعرضوا لموضوعه الشائك فراح أخوه يخطئهم (الرسالة من عدد ٣٦٩ الى ٣٧٣) .

على أنى لا أرى عليك حرجا من (انفاذ الوعيد) بل ان انفاذه للزام عليك (ان صح ان هذا وعيد) لاسيما وقد اختارك لذلك واختار لك أقوى الوسائل المغرية للكتابة عنه فى فلسفة عملية تكشف عن نية مبيتة للانتحار .

أيها الأستاذ : أن فى عنقك للعلم ثقة ، فدع عنك مبضع الجراح ، وانقل مزهرك فى خيال رقيق ، وانفذ الى الحقائق فى تمحيص وتدقيق ، سـدد الله خطـاك .

حامى ابراهيم النبوى

القسم السادس

٦ ــ اعمال مترجمة

١ ـ التاريخ القـديم *

للشاعر التركي توفيق فكرى

ترجمة الدكتور اسماعيل احمد ادهم

أن الذين يترنمون بالأساطير
التى خرج بها الانسان من ماضيه انسلالا

ويعملون على أن يصرفوا نظرنا عن أنفسنا الى آبائنا وأجدادنا
ويريدون أن يذهبوا بنا فى جوف الماضى المظلم فى طريقه الوعر الحـالك
الذى هو ليل الانسانية البهيم ·

زاعمين أنه تراث الانسانية
جاهدين أنفسهم حتى يثبتوا نبراس الانسانية وطريقها المستقيم
فى الماضى ، حاكمين أن ما سيأتى لايفترق عما مضى .
كأن التجاعيد التى اجتمعت على مضى ستة آلاف عام فى جبين البشرية
مختلطة مع الشبهات والشكوك
لم تذهب معانيها سرا فى الماضى ، أعنى فى عالم الأحلام ،
انما مجراها فى المستقبل امتداد الحاضر
فما تمضى أمامك كتيبة نصر
وهذا المنظر ، منظر الماضى الذى يعلو من بين صفحات الزمن
كنت أوقفها قسرا فى مخيلتى
واستوحيها ذكرياتها وحوادثها الماضية

* المجلة الجديدة : مايو ١٩٣٨ ، ص ٩ وما يلى .

فتجيئنى طورا فى سماحة الفيلسوف وطورا فى غلظة الشيطان
معتقدة ليل نسيانها .
وبصوت مختنق وبعبارات مكتومة
تأخذ فى التحدث
وتعمل على اظهار الحوادث أمام ناظرى منى بينما صفحات الزمن
مبرزة ما فيها من الآلام ، مظهرة ما يتخللها من مصائب
فما تمضى أمامك كتيبة نصر
حتى انك ترى أنها أخذت طريقها لذلك فى الأشلاء والدماء ·
فكما أنك تجد للسحابة ظلا يتابعها
فكذلك ترى الأعلام ملونة بالدماء
ويستظل ورائها أمراء تقطر تيجانهم دما
ثم لتنظر الآت الحرب تتابع بعضها فى مسيرها وسط الأشلاء سيوفه تلمـــع
وترى الجند يتقدمهم أمراؤهم السفاكون
ليتبعهم جموع الأسراء
وهكذا كان لكل كتيبة نصر عشرة مغلوبين
وسنة الحياة تجرى على أن الظالم ذو حق ، والمظلوم منكور الحق
والهتافات تشق عنان السماء للمستبد
والناس دائما يمجدونهم ويمجدون فيهم صفات غرورهم
أما الشرف والمثاليات فهى توائم للمذلة دائما
ان الحق ليس فى الانسان انما على طرف اللسان
والخير ضائع تحت الأقدام والشر مرفوع الى الرقاب
والحقيقة المطلقة : الاستبداد
والبلاغة الحقة : بلاغة شمشون
الحق للقوى أعنى للشرير
وأجلى حكمة : « من لم يظلم الناس يظلم »
لاتعمل الخير ! ولا تنزل عند حكم الشرف !

فكل سعادة سراب ، وكل شيء مبدأه ومنتهاه العدم
وفى كل آن دم وفى كل حين دم
ان الماضى ليبكى ويتأوه من أثقال ما يحمل .
ولا يجد كيف يعبر عن سنى الانسانية المنكوبة
وانى لأرى الزبد يعلو من بحار الدماء ويتعالى أسود بين صفحات التاريخ
وتتولانى الرعشة وتخرج من قلبى الأنات !
لا شك فى أنى تلوثت فى بحر الماضى البغيض
ليلق الزمن ستائره على صفحة الماضى ويحجب عنى منظر الفاجعات
فقد سئمت وسئمنا رؤية المنازعات
أما أنت أيتها الأساطير الناخرة فى عظام الانسانية
فيكفيك ما خططته من خطوط سوداء
لقد ضقنا بسوادك ، نريد صبحا بعد هذا الظلام .
وليسعد النائمون فى ليلهم ان شاء والنوم
أما أنت ياظل الفساد ، يامن كنت أثر من آثار الخراب
يا من تسرع بخطاك للظلام
ما أقساك فى لعبك بالأرواح
أنت يامن أنت سبب خراب أبناء عنصرى فى الانسانية .
عملت على أن تقيمى روحه على تقديس البطوله
وأساسها سفك الدماء وخراب البلاد ومحو البشر
وتهديم للعمار وكان نيران الهلاك التى تعلو من انقاضها مظهر مفارقة الروح للبدن
أنت يامن أنت لاتعرفين معنى الشفقة ... آه منك
ان المكان الذى تمرين منه تتركين أحياءه موتى وعاره خراب
لا زرع ولا أخضر تتركينه حتى اليابس
تطفئين شعلة الحياة وتتركين ورائك البؤس
ولا تبقين محلا يرتفع منه معنى الرغد والأمان
تحولين كل مدينة آهلة الى أنقاض تبقى كشواهد القبور

وتجردين المنازل من سقوفها وبين أنقاضها تتركين اليتامى والأيامى يئنون
فما أقسى وجدانك ! ألا تعرفين معنى العار وتشعرين به
ليتخسف بك الأرض يا عنوان الظلام والظلم
ان كل نصر تأتين به عنوان خراب وعلامة دم مسفوك
أيها الفاتح ! ألا يتطرق الى قلبك معانى الرحمة والانسانية
أما أنتم ياكهنة معبد الاستقلال
ان البشرية تئن وتتوجع من استبدادكم
فليتمزق اكليل ظفركم
مادامت الانسانية محطمة بكم
أرأيتم أثاركم
التى جعلت اللآلى تذر منها العيون
ولكن سرعان ما أصبحت خضراء الدمن
من كثرة ما جللته الدموع
فبأى حق تريدون أن نخدع أنفسنا باسم الماضى
الذى ينعق عليه غراب البين
الذى هو كائن فى كل ظلام وليل بهيم
ألا تريحونا من النظر فى ليالى الماضى بنسيم صباح المستقبل
ألم يكفكم حجركم على الأفكار
وتحريمكم على الناس حياة بلا استبداد وتنكيل
ان التاريخ الذى يأزركم ويشد من أمركم اذهبوا فى طلياته
لأن حياتكم منها ومن ليل الانسانية ونحن فى فجرها
وبنورها أن نتباهى
وفى ثورتنا على الماضى لنا الحياة
حياة تنبثق منها آمالنا فى المستقبل
حيث يعلو مشعل الحرية الحقة
حيث الطمأنينة فلا حرب ولا استعمار

ولا تسلط على البشر ولا استعباد ولا شقاء
لا شكوى لانتقام الظلم وأصحاب السلطان
أنا أنا وأنت وأنت لاسيد ولا عبد
وفى هذا المستقبل أيتها الخنساء السوداء
نبقى ماتعدينه الآن وتعدينه فى طى الذكريات
وما الآت الحرب وطاقات الظفر
تبقى الا احدى اعاجيب الزمن
وسيذهب فى هذا الوقت أمر هؤلاء الطغاة
المتسلطين على الأفكار
ولكن متى ذأمل هذا ؟
ومن ذا الذى سيحدث هذا الانقلاب ؟
وأى قوة ستعمل على تعهده ؟

٢ ـ مـن أنت ؟ *

جواب الروح الانسـانية

لفيكتور هيغـو

ترجمة الدكتور اسماعيل احمد أدهم

انت يا من تساميت عن عالم الأحداث

طائفا هنا وهناك ، ولا يتجلى لك سوى منحى واحد من الكائنـات
ان روحى المنبثة فى تضاعيف الكائنات هى روح الانسانية

والتي ظهورها فى كائن معناه أرتفاع مشعل الانسانية فيه ٠
ان كلماتى الحية التى تتجاوبها النفوس

اشبه ما يكون سريان رنين النحل فى تفيره ٠

---

* الحديث : العدد الخامس ، حلب ، أيار مايو ، ١٩٣٩ : ٤٣٢ .

ان ملتقى الكائنلت على الدوام

ومدار عجلة الحياة

روحكم ، هو أنا ! الذى يقيد سكناتكم وحركاتكم

وأنا الذى يطوف علي ثغوركم بالأبتسام ويجرى بالدمع فى مآقيكم
ويلهمكم الايمان ويثير الشك والجحود فيكم

أنا .... أنا نفس الكل

* * *

أنا الذى أصيح فى كل متحفز للعمل

حسبك ما فعلت : أنا الذات المشتركة بين البشر

* * *

ان مقاليد الامور فى يدى ، فأنا الذى أقود وأدبر وأحرك

وان كان هنالك شىء ترتعد له فرائصى فهو تجاوز حد الاعتدال
فهو ان بدالى فى شبح الغباء مسنى الخوف ، وفى نور الحكمة تولانى الرعب

انى أقبض على أعنة الغضب والشهوة

لكى لا ينحرفا عن طريق الخير

وليصحب الانسان اذن فى قافلة الحياة أسد الغضب وكلب الشهوة !

٣ ـ شهامة المرأة العربية

مسرحية « نظيفة »

لشاعر الترك عبد الحق حامد

تعريب

* الدكتور اسماعيل احمد ادهم

الاشخاص نظيفة : فتاة عربية فردیناندو : ملك اسبانيا

تدور القصة من حول شخصيتين : الاولى شخصية نظيفة وهى فتاة عربية ، والثانية فردیناندو ملك اسبانيا . ووقائع الرواية تجرى فى مدينة غرناطة بقصر الحمرآء بالاندلس عقب استيلاء الاسبانيين بقيادة ملكهم فردیناندو على البلاد الاندلسية .

المنظر الأول

تقع الواقعة فى غرفة من غرف قصر الحمراء التاريخى

فردیناند : ان الطالع الذى جعل منى حاكما ، هو نفس الطالع الذى وهبنى هذه البلاد وحكمها ، ومن يرانى وقد أخضعت الممالك لسلطانى ودبرت أمور الرعية فى البلاد فاستتقام لى أمر العالم ، وكيف مددت ظل سلطانى على كثير من أصقاع الأرض ومنها هذه المدينة الخالدة ، فان الشك لا يتطرق اليه فى أنى وضعت عزمى موضع العمل ، وبفضل هذا العزم صرت ذلك الفاتح الذى همه الاستيلاء على الممالك .

---

* الحديث : العدد العاشر ، حلب تشرين الاول « اكتوبر » ١٩٣٩ ، ص ٣٦٩ وما يلى .

الحق أقول ان حكمى ينزل من هذا العالم منزلة الروح من البدن — ولكنى لست ادرى أيتهـا الفتــاة العربية الكـاعبة التى سلبتنى رشادى ، كيف لا يؤثر كل ذلك فيك ؟ وكأنى بك لا ترين لكـل هذه الاعمال الجليلة قيمة ؟

انى حائر ! ولست اعرف ما الذى يصدك عنى ولى كل هذه المآثر التى تتلهف كل عذرآء ان يكون لحبيبهـا نصـيب منه ، والشىء الذى يجعل كل فتاة يهتف قلبها بحبى وينبض فؤآدها بعشقى ؟

اننى دهش حائر : لأنى انا فردينانديو ملك هذا العالم ، تأتين أنت وتجعلين منى عبدا لك مع انى لم اعترف فى وقت بالعبودية الا للـه ؟

انا الذى سخرت العالم لأمرى ، اتيت أنت لتسخرينى . اجعلينى عبدك وانا مليكك ، واشمليني بعطفك فأكون لك أيتها الغادة اطوع من بنانك !

نظيـــفة : ان قبولى لما تعرضه على رغم انه امر معرض للشكوك والريب فاننى لا يمكننى انكار واقع ملموس فى ان سلطانك خضع لسلطان جاذبيتى وانى وان كنت اجد منك ومن مظاهر حبك ما يبعث فى نفسى شعور الغبطة ويرضى ناحية فى نفسى ، الا أننى أعجـز من أجل هـذا وحده ، من أجل غرور النفس ، ومن أجل لطفك وآثار كرمك أن اكون الفتاة التى ينبض قلبها بحبك .

ذلك نتيجة لوجدانى العربى الذى ملاء حبا بابناء جلدته وعنصره ! لو كنت من اللاتى يحرص على الجاه والسلطان عن طريق التسلط على ارادة الملك لرأيتى أعتز بك ، ارعـاك والاطفـك . ولكنى يهمنى شأن أمتى ولهذا فأنا لا أعتز بحبك !

ايها الحاكم بأمره ! يقولون انك كلك عدل وانصاف ، وهذا فيه من الحقيقة الشيء الكثير ، ويقولون انك عمرت هذه البلاد ، وهذا الى حد بعيد ولكن لا أرى لعدلك وتعميرك البلاد غاية تنتهي اليها ، لان صلة الرحم بينك وبين العروبة مقطوعة ٠

يقولون لقد زالت المظالم فى حكمك وفى ظل سلطانك ، ولكن كيف حدث هذا ؟ أتغيرت نفسية الحاكم ، هذا ما لا أراه !

كل ما أخشاه ان تنعتنى بعدم الانصاف ، ولكن ليس معنى هذا ان اجعل قلبى يطاوعنى على رعايتك فان كانت المنافع التى جنتها هذه البلاد أكثر من المضار التى لحقتها بدخول قواتك،فانى أرى فيك تمثال العداوة لأمتى لأنك أجنبى دخيل ٠ ولكن رويدك قليلا فلست أريد بذلك أن أنكر عليك عدالتك ٠ وان كنت آخذ عليك انك كنت السبب فى جريان الدماء الذكية انهارا لما دخلت بجيوشك الظافرة هذه المدينة ٠

لقد عملت قصارى الجهد لتحتقرنا فى عروبتنا ، وعملت على ان تشتت العرب وتشردهم ! رويدك لاتحاول ان تنكر ، ألم تستعمل كل ضروب التحقير مع ملكنا ابو عبد الله الصغير ؟

كل هذه الذكريات الاليمة تتركنى حيرى دهشة فى ثورة غضب ـ على من كان السبب فى كل هذا ٠ ولا تعجب ، ألم يكن لى مع كل شهيد صلة رحم وقرابة ٠

اترك لك الحكم يا فرديناند فى هل يجوز لى ان اعمل على رعايتك ؟ وقبل ان تجيبنى ٠ تأمل فى الحقيقة التى تجعل منك السبب لتشريد ابناء عنصرى ، ألست القوى الذى كان بجبروته سبب كل ما حاق بالعرب فى هذا القطر ٠ كن شهما فى مواجهة الحقائق ٠

تريد ان تبعث فى نفسى قوة التشبث بالحياة وانت وقواتك كنتم ترجون لنا الفناء ٠ يا لله !

لقد غادرني أبي لدار البقاء ، ولحقته أمي وتركا ورائهما فتاتهما ـ أنا يتيمة لاميراث لها سوى الاحزان ، فدعني فى يتمى واحزانى ٠

لست اجد فى الدنيـا من يحمينى ويعطف علي فى هـذا العـالم ، ولكن ليس معنى ذلك ان آلجـأ لـكنفك ٠ كـلا ثم كـلا ٠ ان بين طيات نفسى توجد قوة عقيدتى وايمانى ، وطالما هذه القوة موجودة فى نفسى فهى تبعث فى كيانى الحمية والغيرة ٠

سيان عند مثلى لو نبض قلبه بالآلام والمسرات ، لان هنالك قوة واحدة هى عقيدة الاسلام ، اخضعت وجدنى وقلبى لها ٠ فمتى ارتفع نجمه فانا ذلك الانسان المملؤ غبطة وفرحا ، ومتى مـال نجمه فليس لى الا ان احمل الأتراح والأحزان فى قلبى ٠

هلا بعد كل هذا تنكر على احزانى ، وانت الذى جعلت نجـم الاسلام يميل عن هذه البلاد ٠

ان فى شروق الشمس مأتما لى وفى غروبه مأتما ، فلست ارغـب يافرديناندو فى عنايتك ، لا تنتظر منى العطف عليك ٠

فرديناندو : الآن بان لى أسباب انصـرافك عنى وأسباب احزانك ٠ ولكن حدثينى ماذا تريدين بكل بيانك ؟

نظيـــفة : ان تطلق سراحى وتردنى لحياتى الأولى ، حياة اليتم والأحزان ٠

فرديناندو : (بتأوه) ان الاحزان لى وحدى واليتم يتم قلبى ٠
ابق الى جانبى فى رعايتى واكلأى بعنايتك فوآدى ٠
وأنا الامين بأن ارد عنك احزانك وأجيب لك مطالبك ٠

نظيـــفة : دعنى ٠ لا تمس هذه اليتيمة ٠ دعها لتمت من الفاقه ،
أليس ورآء مظاهر الدول وعظمتها الشقاء والالام ،
دعنى لقد اظلم قصر الدولة فى ناظرى منذ غادره أصحابه ٠

فرديناندو : لا يتطرق الى فؤآدك اليأس · ان الاله الذى جعل منك تلك اليتيمة الحزينة وضعك فى طريقى لتجتلى بحر كرمى ،

نظيـــفة : لو نثرت الذهب فى طريقى جودا وكرما وأحسنت على بما هو ملء خزائنك ، فثق يا فرديناندو انك أنت ، انت عدو امتى !

فرديناندو . (يحاول ان يقترب منها ويعمد الى ملاطفتها)
ما اجملك من غزال نافر وغادة ذات سحر ودلال ·

نظيـــفة (تبعده عنها) اطلق سراحى او اقتلنى ، لقد اجتمع فى نفسى توتر الاسلام عليك ·

فرديناندو : تذهبين ! لا سوف لن تذهبى ·ان الاسلام باق · وليس لك من حياة خارج رعايتى ففكرى ·

نظيفة : ليكن ! دعنى أرى الحياةا ·

فرديناندو : رويدك ، يجب ان تعلمى أن الاسلام لا يمكن الا ان يكون باقيا على الزمان · اما انا الفانى فسوف لن يبقى منى الا الاسم المجرد فى صفحة التاريخ التى لا ترحم · فكرى ، ان مقاليد الدولة ان تغايرت من يد ليد ومن سلطان لسلطان ولكن الشعب هو هو لم يتغير · وشريعة البقاء فى الحياة للأصلح · والأصلح الأكثر عدلا ولم يكن التنسب فى وقت من الوقت سبيلا لدوام الحـــكم للظـــالم ·

انى لا انكر عليك ان صلة الرحم بينى وبين العرب ان كانت مقطوعة من جهة الدم والعنصرية ، ولكن نحن نلتقى فى عـــالم الحقيقة ، وهذه هى الصلة الكبرى ـ صلة الانسان بالانسان ـ ويجب ان تعلمى ان الكل ان كانوا عبيدا لى فعدالتى وحـــدها هى الحاكمة ·

نظيفة (قائلة مع تأوه) اواه أنت اجنبى وان كنت عادلا ٠

فرديناندو : يجب أن تعلمى اننا ان افترقنا من حيث العنصر والدم الا اننا نتفق من حيث الحقيقة الانسانية ٠ لكن دينى ومذهبى باطلا ـ كما ترين ـ ولكن أليس من الممكن ان تتفق مشاربنا وسجايانا ؟ تأخذنى على انى شردت أميركم ، ولكن الم يشرد هو الشعب وكاد يحيل هذه المدينة خرابا بلقعا ٠

نظيـــفة : لقد كان اسمه ـ أى اسم الامير ـ شـيئا لنـا ولكن كان للدولة كيان ، فلما زال وسقط زال معه كيان الدولة ، لقد كان خائننا يعيش على محاباة الغير ولم يكن المسلمين يريدونه ولكن كانوا يصبرون من أجل شىء واحد ، من أجل أجداده ٠ لقد كان له ان يفتخر بحسبه ٠ وأنى لك ذلك يا فرديناندو ؟

نحن لم نكن ننتظر تبوأك على العرش ، بل كنا ننتظر اعقابه ٠ انى أريد ان اضع حدا لهذا الجدل !

لقد عملت على استقرار نار الحرب السنين الطوال ودمرت البلاد وعملت على أن تجعـل نجم الاســـلام مـائلا عن فلــكه فى هذه الاقطار ، ودخلت غرناطة الجميلة بجيوشك وطاقات الظفـر تتقدمك ٠ وفى كل حركة من هـذا تعريض بشـرفنا ونيل من كرامتنا ٠ لقد أحلت الدولة حلما فى منام ، وسقت الالوف الى الممات ، ثم بعد ذلك تجسر على أن تمد يدك لصفوف المنكوبين المثلومين فى عزتهم وشرفهم لتأخذ بيد فتاة ألبستها ثوب الحـداد وتعمل على ان تجعل حزنها فرحا ، وتحاول ان تزيل اتراحهـــا بكرمك وعطفك ٠

الا لو خطر ببالى الانقياد لك ، بل لو ابتسمت فى هذه اللحظـة لكنت ممن لعنهم الله ! والناس اجمعون !

فردينـاندو : ان شعبك باق خالد على الزمن ، اما انا الفانى فليس لى من رجاء الا ان تبقى بجـــانبى ، فذلك وحده سبيلى للبقاء . لا تذهبى فذهابك ذهاب حياتى !

نظيـــفة : أتعرف يها العاهل ، ان اهتمام ملكنا بالسفاسف كان مقدمة تمهد لكم سبيل الاستيلاء على هذه المدينة . اما نصركم فراجع لخيانته . لقد كان جبانا رعديدا أجبر أهل المدينة على التسليم لمـــا دنت جيوشك منها .. وهكذا اتيح لك ان تستولى عليها .

أترى ان رغبتك فى دك معاقل المدينة التاريخية وفتح حصونهـــا وحميتك الاسبانية هى التى جعلت تفتحها بعد ذلك ؟ لا أظن ، ولكن يجب ان تعلم ان ملكنا عبد الله الصغير كان غادرا لم يعرف لعقيدة الاسلام حرمة وهو ولى نعمته . ومن هنا صب على المسلمين نقمته فلما بلغ بظلمه عنان السماء وحقت عليه كلمة ربك فى القرآن بعثك الله على رأس جيوشك ليكون عبرة فى أمركما لمن يعتبر !

لقد ذهب الظالم ولكن ذهبت معه الدولة ، وهذا ما يحز قلب كل مسلم ومسلمة . لان ذلك ايذاء بميل نجم الاسلام عن اسبانيا ولا تظننى فى ادعائى أبعد عن الحق فكلانا فى ادعائه ــ وأنت غير ما اقول ــ صاحب حق . فاذا كان لك ان تفتخر باعمالك فهذا مما يليق لك ، ولكن الأليق انا الفتاة العربية المجروحة فى عزتهـــا وشرفها القومى أن انفر منك !

فردينـاندو : (يركع على قدميه ويتقدم اليها فى ابتهال) نظيفة ! لتكن نسماتك سبيل مسراتى فى الحياة وليدر اشراق جبينك لى فى ظلمات آلامى . واحزانى . ها أنا عاهل الاسبان راكع على قدميك ــ وان كنت تعدينه لك العدو اللدود !

لماذا ؟ ليجد الأمان والراحة عند اقدامك .

لقد أوقعنى القدر فى طريقك لأقع أسير حبك ، ولأن حياتى ومماتى

رهن اشارة منك ، ففى امكانك باشـارة ان ترفعينى الى العلاء وباشارة ان تهوى بي الى الحضيض ·

تعالى الى حبيبتى التى ملكت مشاعرى وصيرت أرادتى رهن كلمة منها ·

نظيفة (بغضب) : قف عند حدك ايها الحاكم بأمره ، لقد كنت سبب دمـار شعبى !

فردينـاندو : (بابتهال وقد اغرورقت عيناه بالدموع) :

ايتها الغزال الشـارد لاتنفرى ، اقتليني ففى ذلك داع لسرورى· خففى من شدة نظراتك وقسوه رمقاتك فليس لى أحتمال على ان اراك غضبى ·

كلمة واحدة من فمك الذى ملؤه الشهد تنير لى ايامى الحالكة · ابتسمى لى ياصاحبة الوجه الجميل الذى ابكانى !

(ويجهش بالبكاء)

نظيفة : (بغضب وشدة)

فردينـاندو · ارى لك كل يوم معى شأن يجرى على وتيرته الأولى · كل يوم تجربنى تجربة جديدة ، ثم تعود ، هل ترانى اصبحت بوتقة لتجاريبك ؟ لست ادرك ما السبب ؟

ان كان ماتزعمه من حب فقد جلوت لك المسألة وبينت لك وجه خفقان قلب مسلمة لك · واعلم ان المادتى طالما كانت ملك نفسى فليس لك ان تنتظر منى غير ماقررت ، ولهذا ارجو ان تضع حدا لتجاريبك العقيمة !

لم اطلب فى يوم مارعايتك ولاشمولى بكرمك فهل يكفيك هذا الجواب ؟ انى اختم كلامى لك بعبارة يجب أن تفهمها ·

انا لا اريد منك كرما ولا احساسا فلا تزدد اصرارا والحافـا

أحببت أم أهلكت ، فانا لا أحبك قط • وليس لك منى الا المقت والازدراء • (وتغادر الشرفة بسرعة) •

(يسدل الستار على فردينانـدو وهو متهالك على الأرض) يجهش بالبكاء والدموع تجرى على مآقيه)

المنظر الثانى

وقرابة ٠

(فرديناندو متهالك على احدى الأرائك بعد خروج نظيفــة من عنــده)

فرديناندو :

انى لأنتظر المكافأة على ما قدمت من جميل الخدم ولكنى لا افوز الا بالجزاء هذا جزاء احسانى ! لست ادرى أى مشكل هذا ! فان فكرى المدرك عاجز عن ادراك كنه وحقيقة هذه المسئلة ! ان اليتيمة الشقية تؤنبنى وان كنت لا ارى لتأنيبها فى نفسى من تأثير ، لقد غلبنى الحق واضعفنى امامها حتى لم يبق لى من أمرى سوى أن تعصينى وتأبى الانقياد ، وتقف لتحقرنى بكل صراحة وكأنها تؤدى وظيفة وعملا لها ، والحق لا أكتمه انها لها فى ذلك حقها ؛ ولكن ايها القلب الضعيف الذى يكاد يوردنى التهلكة ، لست ادرى معنى لانقيـــادك لفتاة قروية عربية لا تمت لك ولعنصرك الأصيل ٠ لم يكن ذلك لائقا بى أنا فرديناندو عاهل أسبانيا ! ولكن هذا هو المقدر ، أواه !

لقد قدر الله لى أن اسقط أسير حب هذه الفتاة ، واصبح قلبى المملوك لها يسيرنى انا الذى يسير امور هذا العالم ، لقد ملكت امرى هذه الفتـــاه وما اقساها ! ولكن قسوتها مظهر لفدائيتها ووفائها لشعبها ٠ هذه الفتاة التى اعشقها تحب أبناء جلدتها وتعشقهم فهى لاتخوننى ولكنها وفية لابنـــاء جلدتها ٠

انها معجزة العصر وفى سمو فكرتها كل مبانى النبل والاباء ٠

وتضحيتها فى نظرى خضوع لسلطان الغيرة التى تكون سببا للآلام الدائمة والأحزان عندى ٠

ان فتـــوتى تتشـــمخ ، ومروءتى لا تسمـــح بذلك ، والأفـــلاك تلعننى ،

ان ضحيتها على مذبح حبى حتى ان الملائكة لتنزل الى الأرض لتهزأ بى ٠ ان الغيرة عند الملوك والقدرة على التسلط مظهر لعدالتهم المستمدة من عدالة السماء ؟ ولكن من يدرى ان كل هذا هذا صحيح ؟ !

لو صح هذا ، فان قلبى سوف لايتركنى بسلام دون عقاب ، وسأفقد آمالى فى الحياة ويظلم كل شىء امامى واصبح مع نسمة أتنفسها اذوق العذاب٠ وتستولى الرخاوة على إعمالى واعجز وتذهب قوتى واقتدارى ٠ وأحرم من صفاء ذهنى . ويصبح ملكى دارا للمآثم وتتحول نفسى الى معنى اليتم !

سوف أرى معالم اليأس فى كل وجه ، ولست ادرى بم التعلق وفيم التشبث ؟

انثى اريد ان اجبرها على البقاء ولكن مقامى يضطرنى الى ان اطلق لها حريتها فى الذهاب او البقاء (يركع متضرعا ويتجه نحو السماء)

اللهم أى الفضائل أعظم ؟ العدل فى الناس أم الحب ؟ (يعقب على ملاحظته بقوله) :

هيهات ؟ ان رسالتى فى الحياة ان اكون عادلا ، ودوام حبى ليس معناه الا الاسفاف !

(يصلى ويبتهل لله)

الهى ! ليتنى اقدر على هذا : ان اكون عادلا وعاشقا فى آن واحد ! (يقوم بيأس)

هيهات هذا هيهات ! ليس هذا فى الامكان ، والمصيبة المقدرة لا تخرج عن الهجران ٠ هجرانها لى ، ما هذا القضاء الغامض الذى لا يسبر له من غور ؟ (يتهالك على الاريكة ويجهش بالبكاء)

ذهبت محبوبتى الجميلة من امامى ، اواه !

(يسدل الستار على هذا المنظر)

الفصل الثانى
منظر واحـد

فى احدى قاعات قصر الحمراء الداخلية بغرناطة ، وقد جلس فرديناندو على احدى الارائك الموشاة بالديباج والحرير والمحلاة بالذهب والابريز وقـد طال به الانتظار للقاء نظيفة محبوبته وسالبة لبه

فرديناندو : أتيت ايتها المحبوبة ؟ آه ! تعالى الى جانبى

نظيـــفة (وقد اخفت خنجرها فى ردائها) : لقد قدمت امتثالا لأمرك ، ومجيئى على وجهه الاكمل ٠

فرديناندو : قليلا من الاحترام ايتها الفتاة المحجبة بالالغاز ، فبعد قليل يزول أسباب الآمك واحـزانك وابقى انا وحـدى اكـرع كؤوس الآلام والاحزان وليكن فى سعادتك وافراحك ما يبعثشيئا من الراحـــة لفؤادى ، ولو قليلا ٠

نظيـــفة (تحدث نفسها) : هل هذا تصنع منه وتحايل !

فرديناندو : رويدك لا تطعنينى ولا تجرحينى بكلامك فلقد وهبنى الله القدرة على ان اصـدر ، قرارى لان الله يريد ذلك وانى ونفسى اليـوم فى حرب وجلاد عنيف ٠
اذهبى ايتها الجميلة ، لقد سمحت لك بالذهاب !
أذهبى يا من يذهب بذهابه هدوئى ورشدى وربما ذهبت حياتى ٠

نظيفة (تحدث نفسها) : لقد كان الخنجر الذى احمله اليوم سيضع حـــدا لاصراره ولكن ، (توجه كلامها لفرديناندو) ٠

لقد ظفرتم بغرناطة وها انتم اولا تسصغرون ذلك النصر ولاتبالون به مبالاتكم بانتصار فتاة قروية عليكم ، لقد ابعدتم من هـذه البلاد رجلا لا يعود · وبددتم شمل جيش لايجمع ، وهدمتم بلدا وكسرتم قلوباً لا تجبر ومع ذلك فنساؤنا يثبتن امام اطماعكم هذا الثبات فما بالكم بثبات رجالنا الابطال : اجل ان الفتـــاة المسلمة لا تضل فى طريق الحق ، ولن تعبدك ايها الملك العظيم قط ، كذلك كل اعالينا واسافلنا فليتضح لك علو قدر العـرب ، اولئك الذين ظفروا بهذا الملك العظيم فى عامين ثـم تبوؤا على عرشه ثمانيا قرون فلما ملكتموه منهم تأخرتم عنهم فى كل شأن ، أليس الفرق عظيماً بين قومك وبين العرب الكرام ؟

(نظيفة تستعد للخروج)

فردينـاندو : قفى !

نظيفة : تكلم ، ماذا تريد ؟

فردينـاندو : لقد كنت مخطئا فى حكمى ، وعدلت عن اطلاق سراحك !

نظيفة : اذن ، ماذا كان مقصدك من كلامك السابق ؟

فردينـاندو : (بغضب) لقد تحملت كـل شىء ، تحملت قسـوة الحب وكـان هامتى ، ولكنك الآن عمدت لتحقير الاسبان ـ عنصرى الكريم ـ وهـذا جعلنى ان لا احتمل !

نظيفة : ما معنى كلامك هذا ؟ وما مقصدك النهائى منه ؟

فردينـاندو : ان ارادتى الان تنحصر فى قولى : ابقى هنا !

نظيفة : (تمد يدها لخنجرها) : أصحيح ما تقول يافردينـاندو ·

غريديناندو : حقيقه ما أقول !

نظيفة : (تغمد الخنجر فى صدرها) : خذ جوابى يافردينـاندو ! ····

فردينـاندو : (يتولاه الذهول ـ ويتقدم نحوها : ايتها التعيسة ! ماذا فعلت بنفسك ؟

نظيفة : قمت بواجبى الذى استوجبته حميتى !

فرديناندو : (بجنون) : محبوبتى نظيفة !

نظيفة : (بصوت متقطع) : ها أنا قد ذهبت ؟

فرديناندو : اواه !

نظيفة ولیبق نعشى غنيمة لك

فرديناندو : « بيأس »

الله .. « يرتمي على الارض »

كتب للمؤلف

١ ـ البطل المعاصر فى الرواية المصرية ·
الطبعة الأولى ، دار الحرية ، بغداد ، ١٩٧٦ ·
الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٩ ·

٢ ـ الرواية التاريخية فى الأدب العربى الحديث ·
(بالاشتراك) ·
الطبعة الأولى ، القاهرة ، مطبعة دار التأليف ، ١٩٧٧ ·
الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٩ ·

٣ ـ نقد الرواية فى الأدب العربى فى مصر ·
الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٨ ·
الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ ·

٤ ـ مصادر نقد الرواية فى الأدب العربى الحديث فى مصر ·
الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٨ ·
الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ ·

٥ ـ نقد المجتمع فى حديث عيسى بن هشام ·
الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ ·
الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦ ·

٦ ـ الفكرة العربية فى « عودة الروح » ·
الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ ·
الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦ ·
المؤلفات الكاملة للدكتور اسماعيل أحمد أدهم ·

٧ ـ الجزء الأول : « أدباء معاصرون » ٠
دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥ ٠

٨ ـ الجزء الثانى : « شعراء معاصرون » ٠
دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ ٠

٩ ـ الجزء الثالث : « قضايا ومناقشات » ٠
دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥ ٠

رقم الايداع ٨٦/٣٤٣٠

الرقم الدولى ١ ـ ١٦٧٧ ـ ٠٢ ـ ٩٧٧

دار التضامن للطباعة

٢٢ شارع سامي ـ ميدان لاظوغلى

تليفون : ٣٥٥٠٥٥٦